This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Это цифровая коиия книги, хранящейся для иотомков на библиотечных иолках, ирежде чем ее отсканировали сотрудники комиании Google в рамках ироекта, цель которого - сделать книги со всего мира достуиными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских ирав на эту книгу истек, и она иерешла в свободный достуи. Книга иереходит в свободный достуи, если на нее не были иоданы авторские ирава или срок действия авторских ирав истек. Переход книги в свободный достуи в разных странах осуществляется ио-разному. Книги, иерешедшие в свободный достуи, это наш ключ к ирошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все иометки, иримечания и другие заииси, существующие в оригинальном издании, как наиоминание о том долгом иути, который книга ирошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использовапия

Комиания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы иеревести книги, иерешедшие в свободный достуи, в цифровой формат и сделать их широкодостуиными. Книги, иерешедшие в свободный достуи, иринадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, иоэтому, чтобы и в дальнейшем иредоставлять этот ресурс, мы иредириняли некоторые действия, иредотвращающие коммерческое исиользование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические заиросы.

Мы также иросим Вас о следующем.

- Не исиользуйте файлы в коммерческих целях.
  Мы разработали ирограмму Поиск книг Google для всех иользователей, иоэтому исиользуйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.

- Не отиравляйте автоматические заиросы.
  Не отиравляйте в систему Google автоматические заиросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного иеревода, оитического расиознавания символов или других областей, где достуи к большому количеству текста может оказаться иолезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем исиользовать материалы, иерешедшие в свободный достуи.

- Не удаляйте атрибуты Google.
  В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он иозволяет иользователям узнать об этом ироекте и иомогает им найти доиолнительные материалы ири иомощи ирограммы Поиск книг Google. Не удаляйте его.

- Делайте это законно.
  Независимо от того, что Вы исиользуйте, не забудьте ироверить законность своих действий, за которые Вы несете иолную ответственность. Не думайте, что если книга иерешла в свободный достуи в США, то ее на этом основании могут исиользовать читатели из других стран. Условия для иерехода книги в свободный достуи в разных странах различны, иоэтому нет единых иравил, иозволяющих оиределить, можно ли в оиределенном случае исиользовать оиределенную книгу. Не думайте, что если книга иоявилась в Поиске книг Google, то ее можно исиользовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских ирав может быть очень серьезным.

О программе Поиск кпиг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне достуиной и иолезной. Программа Поиск книг Google иомогает иользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый иоиск ио этой книге можно выиолнить на странице `http://books.google.com/`

Петръ Ивановичъ
Казанскій.

815.

ПРОИСХОЖДЕНІЕ И СУЩНОСТЬ

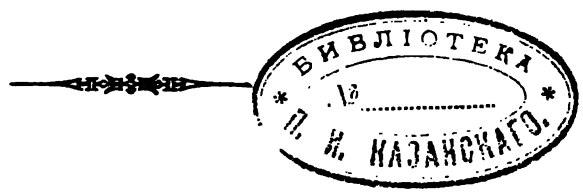
ЕССЕЙСТВА.

ОПЫТЪ

ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКАГО ИЗСЛѢДОВАНІЯ

К. А. ЧЕМЕНЫ

Изданіе автора.



ЧЕРКАСЫ.
Типографія Ш. Л. Гонодскаго, Полицейская ул., собств. домъ.
1894.

Дозволено цензурою. Кіевъ, 26 Августа 1893 г.

СОДЕРЖАНІЕ.

Введеніе. . . . . Стр. 5 — 23.

Глава первая. Основные источники свѣдѣній о сектѣ ессеевъ. . . . . — 24 — 75.

Глава вторая. Общая характеристика ессенизма по извѣстіямъ Іосифа Флавія, Филона и Плинія Старшаго . . . . . — 76—105.

Глава третья. Критическій разборъ мнѣній, поставляющихъ происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ различныхъ системъ греческой философіи. . . . . — 106—248.

Глава четвертая. Критическій разборъ мнѣній, поставляющихъ происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ языческихъ религіозныхъ системъ Востока. . . . . — 249—316.

Глава пятая. Критическій разборъ мнѣній, выводящихъ ессенизмъ изъ чисто внутренняго развитія самого палестинскаго іудейства. — 317—402.

Глава шестая. Общій очеркъ религіозно-нравственнаго состоянія послѣплѣннаго іудейства; причины, вызвавшія возникновеніе ессенизма и обусловившія собою его дальнѣйшее развитіе; значеніе ессенизма въ исторіи іудейства. . . . . — 403—496.

Заключеніе. Общіе итоги изслѣдованія. . — 497—500.

ВВЕДЕНІЕ.

Во всемірной исторіи, излагающей прошедшія судьбы человѣчества, есть не мало такихъ историческихъ явленій, относительно которыхъ можно сказать, что сѣдая древность, повидимому, весьма ревниво охраняетъ ввѣренную ей тайну ихъ происхожденія, такъ что, не смотря на всѣ усилія послѣдующихъ поколѣній раскрыть эту тайну, она все-же остается не вполнѣ разгаданною. Къ числу подобныхъ загадочныхъ, и донынѣ еще неуясненныхъ, историческихъ феноменовъ принадлежитъ одно изъ интереснѣйшихъ явленій въ жизни послѣплѣннаго іудейства, извѣстное въ исторіи подъ именемъ ессенизма или ессейства [1]), которое и служитъ предметомъ настоящаго изслѣдованія. Ессенизмъ, на ряду съ фарисействомъ и садукействомъ, представляетъ изъ себя одно изъ тѣхъ направленій, какія приняла религіозно-нравственная жизнь іудейскаго народа въ послѣдніе вѣка предъ Рождествомъ Христовымъ,—въ ту, слѣдовательно, пору, когда народъ израильскій, издревле избранный Богомъ изъ среды всѣхъ другихъ народовъ древняго міра для храненія истинной вѣры и божественнаго откровенія и въ теченіе многихъ вѣковъ бывшій единственнымъ обладателемъ богооткровенной истины, уже заканчивалъ свою всемірно-историческую миссію, назначенную ему Богомъ—служить свѣточемъ для окружающихъ его языческихъ народовъ [2]). Такимъ образомъ по своему происхожденію и развитію ессенизмъ относится къ той знаменательной эпохѣ іудейской исторіи, которая завершала собою „полноту времени“ [3]), опредѣленнаго Бо-

---

[1]). Двоякое наименованіе подлежащаго нашему разсмотрѣнію историческаго явленія произошло оттого, что древнѣйшіе источники для обозначенія его употребляютъ двоякій терминъ: „Ἐσσαῖοι“ и „Ἐσσηνοί“, хотя послѣдній—и болѣе часто. Въ западной богословской литературѣ самымъ общеупотребительнымъ наименованіемъ служитъ терминъ „Essenismus“.

[2]) Ис. XLII, 6.

[3]) Гал. IV, 4.

гомъ для пришествія на землю Божественнаго Искупителя и просвѣщенія всѣхъ людей свѣтомъ единой истинной и богооткровенной религіи, принесенной въ міръ воплотившимся Сыномъ Божіимъ, Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ,—свѣтомъ христіанства. Эпоха эта—послѣдніе вѣка предъ Рождествомъ Христовымъ—постоянно привлекала къ себѣ вниманіе со стороны христіанскихъ ученыхъ и богослововъ и вызывала ихъ изслѣдованія, но въ особенности число этихъ послѣднихъ увеличилось съ XVIII вѣка, когда подъ вліяніемъ раціонализма, пытавшагося объяснить христіанство изъ предшествующаго религіознаго развитія іудейства, явилась настоятельная нужда во всестороннемъ изученіи исторіи позднѣйшаго іудейства и первохристіанства. Такъ какъ христіанство впервые возникло на почвѣ іудейства и первыми благовѣстниками его были ученики Христовы, вышедшіе изъ народа іудейскаго, то естественно могли являться вопросы: каково взаимное отношеніе этихъ двухъ религій? существуетъ-ли между ними какая-либо связь, и если существуетъ, то въ чемъ именно она обнаруживается? въ чемъ заключаются существеннѣйшія различія между церковію ветхозавѣтною и новозавѣтною? Приняло-ли, наконецъ, христіанство въ себя что-либо изъ существовавшихъ до него религіозныхъ системъ, или-же, напротивъ того, оно составляетъ совершенно новое божественное учрежденіе и не носитъ на себѣ никакихъ слѣдовъ вліянія ни со стороны іудейскаго, ни со стороны какого-либо иного человѣческаго общества? Подобнаго рода вопросы, имѣющіе большую важность при серьезномъ изученіи христіанства, какъ великаго историческаго явленія, прямо отсылали ученыхъ изслѣдователей къ тщательному изученію іудейства предъ Рождествомъ Христовымъ и требовали обстоятельнаго знакомства не съ одними только внѣшними фактами іудейской исторіи того времени, но по преимуществу также и съ внутреннимъ состояніемъ іудейства въ послѣдніе вѣка до Рождества Христова,—съ тѣми различными формами и направленіями, какія принимала соціальная и религіозно-нравственная жизнь іудеевъ означенной эпохи. А такъ какъ и ессенизмъ, стоявшій на рубежѣ ветхаго и новаго завѣта, составлялъ одно изъ теченій общаго русла іудейской народной жизни послѣплѣннаго времени, то и онъ, на ряду съ двумя другими религіозными направленіями той эпохи—фарисействомъ и саддукействомъ, также всегда имѣлъ право на вниманіе и изученіе со стороны ученыхъ изслѣдователей первоначальной исторіи христіанской церкви. Эти послѣдніе вполнѣ со-

знавали все значеніе ессенизма, справедливо считая его „однимъ изъ важнѣйшихъ факторовъ послѣмаккавейской религіозной исторіи, —факторомъ, безъ достаточнаго уясненія котораго и пониманіе хода религіознаго развитія послѣдняго дохристіанскаго вѣка было бы далеко несовершеннымъ, и самое изображеніе религіознаго состоянія въ Палестинѣ, религіозныхъ представленій и духовныхъ стремленій, бывшихъ во время явленія Господа Іисуса Христа, было-бы одностороннимъ и фальшивымъ.“ [1])

Однако помимо этого общаго религіозно-историческаго интереса ессенизмъ представляетъ для христіанскихъ богослововъ еще особенный, спеціальный интересъ, обусловливаемый тѣмъ крайне преувеличеннымъ значеніемъ, какое со времени возникновенія раціонализма стали придавать ему нѣкоторые изъ западныхъ раціоналистическихъ писателей, воспользовавшихся имъ какъ опорой для своихъ несправедливыхъ нападокъ на христіанство. Дѣло въ томъ, что ученые изслѣдователи, единогласно признавая, что ессенизмъ по своимъ принципамъ, обычаямъ и учрежденіямъ составляетъ одно изъ выдающихся явленій іудейскаго міра, далеко не согласны между собою во взглядахъ на отношеніе этой секты къ іудейству вообще и на значеніе ея для христіанства. Такъ, одни (Неандеръ, Николя, Кеймъ, Ширеръ и др.), изучая ессенизмъ безъ всякихъ предвзятыхъ тенденцій, видятъ въ ессеяхъ такое замкнутое мистическое общество, которое по всему своему характеру и направленію не только не могло играть никакой видной роли во всемірной исторіи, но которое не оказывало никакого значительнаго вліянія на характеръ религіознаго міросозерцанія даже самихъ іудеевъ и тѣмъ болѣе должно было остаться безъ всякаго вліянія на нашу богооткровенную религію. Между тѣмъ другіе ученые,—іудейскаго вѣроисповѣданія и христіанскіе раціоналисты, въ особенности принадлежащіе къ такъ называемой новотюбингенской школѣ, поставившей своей задачей исторически обосновать зарожденіе и постепенное образованіе христіанства изъ предшествовавшихъ ему элементовъ, держатся совершенно противоположныхъ взглядовъ на ессенизмъ. Отрицая сверхъестественное происхожденіе христіанства и считая его продуктомъ человѣческаго разума, плодомъ естественной эволюціи, западные раціоналистическіе писатели обыкновенно обращаются то къ натуралистическимъ религіямъ востока, то къ языческимъ системамъ гре-

1) Lucius. Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Iudenthum. S 10—11.

ческой философіи, всячески усиливаясь указать въ этой области наиболѣе подходящій, по ихъ мнѣнію, источникъ для первоначальнаго развитія христіанства. Въ своихъ безплодныхъ попыткахъ открыть этотъ источникъ блуждающая мысль человѣческая, въ лицѣ нѣкоторыхъ раціоналистическихъ писателей, остановила свое вниманіе, между прочимъ, и на ессенизмѣ,—и скоро эта сперва едва замѣтная и, повидимому, малозначительная точка на историческомъ горизонтѣ стала для раціоналистовъ новою путеводною звѣздой въ ихъ антихристіанскихъ измышленіяхъ, направленныхъ противъ нашей богооткровенной религіи. Изъ такихъ изслѣдователей можно указать, напр., на Баура, Бунзена, Гфрёрера, Лилли, Люттербека, Гретца, Фридлендера и мн. др. Крайне свободно обращаясь съ тѣми свидѣтельствами о сектѣ ессеевъ, какія сохранила намъ древность, произвольно комментируя ихъ, выдвигая впередъ одни факты и игнорируя или даже совершенно замалчивая другіе, означенные ученые рѣшительно утверждаютъ, что секта ессеевъ была одною изъ существенныхъ точекъ соприкосновенія между іудействомъ и христіанствомъ,—что она была или посредствующимъ звеномъ между натуралистическими религіозными и философскими системами съ одной стороны и религіей христіанской—съ другой, или-же сама по себѣ послужила основнымъ зерномъ, изъ котораго впослѣдствіи развилось величественное дерево христіанства. [1])

Отсюда понятно, что, если религіозныя партіи фарисеевъ и саддукеевъ заслуживаютъ полнаго вниманія со стороны ученыхъ, занимающихся изслѣдованіемъ религіозныхъ и соціальныхъ движеній послѣплѣннаго іудейства, то тѣмъ болѣе заслуживаетъ его партія, или вѣрнѣе—секта ессеевъ, потому что тщательное изученіе ессенизма не только можетъ много способствовать правильному сужденію о той почвѣ, на которой было посѣяно сѣмя Евангелія, но оно въ особенности важно и необходимо для выясненія истиннаго историческаго значенія, принадлежащаго ессенизму, и

---

1). Мнѣніе о зависимости христіанства отъ ессейства, впервые высказанное англійскими деистами и французскими энциклопедистами конца XVII и XVIII вѣковъ и затѣмъ поддержанное нѣкоторыми нѣмецкими раціоналистами (въ особенности Вахтеромъ и Штэйдлиномъ), къ половинѣ настоящаго вѣка, повидимому, значительно уже потеряло было свой кредитъ въ средѣ раціоналистовъ, но въ послѣднее время оно снова пріобрѣтаетъ популярность на Западѣ благодаря тому, что его взяли подъ свою защиту тѣ изъ новѣйшихъ раціоналистовъ, которые пытаются вывести христіанство изъ буддизма (Лилли, Бунзенъ и др.).

для основательнаго опроверженія тѣхъ крайнихъ заблужденій и лживыхъ измышленій раціоналистовъ, которыми эти послѣдніе посягаютъ на ниспроверженіе главнѣйшихъ основъ религіи христіанской, поставляемой ими въ непосредственную связь съ означенной іудейской сектой. Такимъ образомъ съ полнымъ правомъ можно сказать, что вопросъ объ ессенизмѣ принадлежитъ къ числу тѣхъ научныхъ вопросовъ, которые по своему высокому значенію и связанному съ ними интересу никогда не могутъ оставаться безъ вниманія какъ со стороны іудейскихъ, такъ и со стороны христіанскихъ изслѣдователей, къ какому бы направленію они ни принадлежали.

Въ виду такого важнаго церковно-историческаго и спеціально богословскаго интереса, возбуждаемаго ессенизмомъ, неудивительно, что весьма многіе ученые, въ особенности послѣднихъ двухъ вѣковъ [1]), неоднократно дѣлали попытки уяснить его сущность и значеніе и рѣшить вопросъ о причинахъ его происхожденія. Однако эти попытки всегда встрѣчали для себя не малое препятствіе въ томъ, что тѣ историческіе документы, изъ которыхъ главнымъ образомъ почерпаются положительныя свѣдѣнія объ ессеяхъ,—сочиненія Іосифа Флавія и Филона, хотя довольно обстоятельно и подробно трактуютъ о внѣшней организаціи секты ессеевъ, ея учрежденіяхъ и обычаяхъ, но тѣмъ не менѣе ничего не говорятъ ни о времени происхожденія этой секты, ни о причинахъ, вызвавшихъ ея возникновеніе. Кромѣ того и въ самихъ повѣствованіяхъ, сообщаемыхъ источниками, встрѣчаются извѣстія неопредѣленныя, противорѣчивыя, а иногда даже положительно недостовѣрныя, такъ какъ авторы ихъ, преслѣдуя свои особыя тенденціи, часто приписываютъ ессеямъ совершенно чуждыя имъ воззрѣнія или-же навязываютъ имъ свои собственныя мысли и сужденія, которыя иногда довольно трудно съ точностью отдѣлить отъ того, что принадлежитъ собственно ессеямъ. Все это, безъ сомнѣнія, весьма затрудняло проникновеніе во внутреннюю сущность ессейской секты и налагало на весь ессенизмъ печать таинственности и загадочности, давая въ то-же время изслѣдователямъ

---

1) Обзоръ важнѣйшихъ сочиненій прошлаго вѣка по вопросу объ ессенизмѣ помѣщенъ у Брукkера въ его трудѣ: Historia critica philosophiae (Lipsiae 1742 г.), II. pag. 759—762. Новѣйшая же литература по этому предмету, всѣ важнѣйшія явленія которой, служившія намъ пособіемъ, будутъ указаны нами ниже (см. въ концѣ Введенія), изложена въ сочиненіи Ширера: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Iesu Christi. Leipzig 1886. Bd. II. s 467—468.

его поводъ къ различнымъ произвольнымъ комментаріямъ. Такимъ образомъ ессенизмъ, какъ-бы окутанный „таинственнымъ покровомъ“ [1]), представлялъ изъ себя для ученыхъ изслѣдователей, такъ сказать, „гибкое вещество, изъ котораго каждый по своему усмотрѣнію могъ лѣпить любую фигуру, не опасаясь быть уличеннымъ съ вполнѣ вѣскими основаніями въ противоисторическомъ и тенденціозномъ обращеніи съ предметомъ“ [2]). Многіе ученые, пользуясь извѣстною неопредѣленностію свидѣтельствъ основныхъ источниковъ, въ своихъ изслѣдованіяхъ объ ессенизмѣ старались не столько о томъ, что-бы на основаніи нѣкоторыхъ, не подлежащихъ никакому сомнѣнію, данныхъ и логически вытекающихъ изъ нихъ выводовъ способствовать уясненію этого загадочнаго явленія,—сколько о томъ, что-бы всѣ факты и особенности ессенизма подогнать подъ свои напередъ составленныя теоріи.

Отсутствіе вполнѣ обстоятельныхъ и вполнѣ достовѣрныхъ свѣдѣній о сектѣ ессеевъ съ одной стороны, тенденціозное отношеніе изслѣдователей къ дѣлу—съ другой, послужили причиною того, что вопросы о томъ: что собственно представлялъ изъ себя ессенизмъ? каковы были принципы, опредѣлявшіе особенный образъ жизни ессеевъ? что составляло конечную цѣль ихъ стремленій? въ чемъ обнаруживалось ихъ вліяніе на современниковъ? вообще, каково историческое значеніе этой секты?—получали для себя самое разнообразное рѣшеніе. А въ рѣшеніи одного изъ важнѣйшихъ вопросовъ въ ессенизмѣ, именно—вопроса о причинахъ, вызвавшихъ возникновеніе этой секты и опредѣлившихъ собою все ея дальнѣйшее развитіе, ученые раздѣлились на два совершенно противоположные лагеря.

Одни изъ нихъ, считая самымъ естественнымъ искать объясненія ессенизма на почвѣ іудейства, доказываютъ, что ессенизмъ прежде всего органически развился изъ коренныхъ основъ національно-религіозной жизни самихъ палестинскихъ іудеевъ, что онъ есть продуктъ послѣплѣннаго іудейства, не носящій на себѣ никакихъ слѣдовъ вліянія со стороны чуждыхъ языческихъ элементовъ, а другіе, напротивъ того, рѣшительно утверждаютъ, что ессенизмъ во многихъ пунктахъ представляетъ такія существенныя отличія отъ традиціоннаго іудейства, которыя никоимъ

---

[1]) Frankel. Die Essäer—въ журналѣ Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. 1853 s. 30.

[2]) Lucius. Der Essenismus. s. 9.

образомъ не могутъ быть выведены изъ внутреннихъ основъ религіозной жизни самого іудейства, а объясняются только вліяніемъ язычества, въ зависимость отъ котораго и поставляется происхожденіе ессенизма.

Расходясь между собою въ рѣшеніи того общаго вопроса: изъ іудейства-ли, или изъ вліянія язычества должно выводить ессенизмъ,—ученые той и другой группы далеко несогласны между собой также и въ частнѣйшемъ опредѣленіи тѣхъ факторовъ, которые, по ихъ мнѣнію, были способны произвести ессенизмъ.

Одни (и они составляютъ въ настоящее время большинство), объясняя ессенизмъ чисто изъ іудейства, считаютъ его или существенно тождественнымъ съ фарисействомъ, или производятъ его изъ партіи такъ называемыхъ асидеевъ, благочестивыхъ ревнителей закона Моисеева,—партіи, которая играла видную роль при Маккавейскомъ возстаніи и которая, по общепринятому почти мнѣнію, составляла также основной корень и фарисейства. Какъ на защитниковъ этого мнѣнія можно указать на цѣлый рядъ какъ іудейскихъ, такъ и христіанскихъ ученыхъ; сюда принадлежатъ: Франкель, Деренбургъ, Іостъ, Гретцъ, Гейгеръ, Гитцигъ, Гинсбургъ, Тидеманъ, Эвальдъ, Гаусратъ, Рейссъ, Николя, Стапферъ, Люціусъ и др. Всѣ они высказали въ общемъ довольно согласные взгляды на ессенизмъ, хотя однако и разнящіеся другъ отъ друга въ указаніи тѣхъ именно мотивовъ, которые побудили ессеевъ отдѣлиться отъ остальнаго іудейства и организовать свое особое, совершенно замкнутое общество.

Особеннымъ образомъ защищаетъ мысль о чисто іудейскомъ происхожденіи ессенизма Ричль. Онъ видитъ въ ессенизмѣ попытку нѣкоторой части іудеевъ осуществить ветхозавѣтную идею всеобщаго священства [1]), и съ этой точки зрѣнія—изъ стремленія ессеевъ представить въ своемъ лицѣ общество священниковъ—старается объяснить всѣ факты ессенизма. Еще иначе выводитъ ессенизмъ изъ мѣстной національной жизни палестинскихъ іудеевъ Гильгенфельдъ, которымъ высказаны были въ данномъ направленіи два слѣдующія мнѣнія: по одному изъ нихъ, самому первоначальному [2]), ессенизмъ представляетъ изъ себя

---

1) Ср. Исх. XIX, 6.

2) Оно формулировано было Гильгенфельдомъ въ сочиненіи: „Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung". Iena. 1857. ss. 245—284.

не что иное, какъ школу позднѣйшихъ апокалиптиковъ, которые, подражая древнимъ пророческимъ обществамъ, посредствомъ аскетическихъ подвиговъ желали сдѣлаться достойными и способными къ воспріятію откровеній свыше. По другому предположенію, высказанному Гильгенфельдомъ въ послѣднее время (въ 1882 г.), общество ессеевъ состояло изъ размножившихся потомковъ древнихъ Рихавитовъ, упоминаемыхъ въ книгѣ пророка Іереміи [1]) и представлявшихъ нѣкоторыя особенности въ своемъ образѣ жизни [2]).

Въ то время, какъ всѣ доселѣ поименованные ученые смотрятъ на ессенизмъ какъ на продуктъ національно-религіозной жизни самихъ палестинскихъ іудеевъ, другіе ставятъ происхожденіе его въ прямую зависимость отъ языческихъ вліяній. Такъ, уже тотъ же самый Гильгенфельдъ въ своихъ статьяхъ объ ессенизмѣ, помѣщенныхъ въ издаваемомъ имъ научно-богословскомъ журналѣ [3]), измѣнилъ свою первоначальную точку зрѣнія на ессенизмъ, какъ на школу іудейскихъ апокалиптиковъ, и сталъ объяснять его происхожденіе вліяніемъ на іудеевъ со стороны парсизма (См. Zeitschr. за 1860 г.), а еще позднѣе (1867 и 1868 г.) онъ пытался уже обстоятельно доказать, что на образованіе ессенизма оказалъ существенное вліяніе не только парсизмъ, но также и буддизмъ. Вліяніе парсизма на образованіе ессенизма признаютъ также Клеменсъ, Неандеръ, Ляйтфутъ и др., а мнѣніе о буддійскомъ происхожденіи ессенизма съ особенною настойчивостью защищали въ послѣднее время Лилли, Бюрнуфъ, Бунзенъ и нѣкоторые другіе, по преимуществу англійскіе, раціоналисты. Съ другой стороны, не мало есть и такихъ изслѣдователей, которые для объясненія особенностей, отличающихъ ессенизмъ отъ ортодоксальнаго іудейства, обращаются къ эллинизму, при чемъ одни изъ нихъ (Люттербекъ, Бауръ, Гольтцманнъ, Целлеръ и др.) утверждаютъ непосредственную зависимость ессенизма отъ идей греческой, особенно пиѳагарейской, философіи, а другіе (Гфрэреръ, Дэне, Мункъ, Мангольдъ, Герцфельдъ, Фридлендеръ)

---

[1]) Іерем. XXXV, 6—10; 14—16.

[2]) Въ числѣ изслѣдователей, полагающихъ первоначальную причину происхожденія ессенизма въ самомъ іудействѣ, есть также и такіе, которые въ то-же время не отказываются допускать также и извѣстной доли вліянія на дальнѣйшее развитіе особенностей ессенизма со стороны тѣхъ или другихъ иноземныхъ факторовъ. Такого мнѣнія держатся Ширеръ, Липсіусъ, Кеймъ, Неандеръ и др.

[3]) „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“.

поставляютъ между пиѳагорействомъ и ессенизмомъ посредницей іудео-александрійскую религіозную философію, и изъ этой-то, весьма проникнутой эллинизмомъ, философіи и желаютъ собственно производить ессенизмъ.

Уже изъ одного этого общаго перечня мнѣній, высказанныхъ о сектѣ ессеевъ, легко видѣть, что при всей своей важности вопросъ объ ессенизмѣ, привлекающій къ себѣ вниманіе ученыхъ самыхъ различныхъ направленій, въ то-же самое время и весьма не легокъ для рѣшенія. „Ессенизмъ, говоритъ одинъ изъ французскихъ ученыхъ, есть историческая проблемма, еще не рѣшенная; неизвѣстно ни то, каково было его происхожденіе, ни то, въ какую эпоху онъ возникъ, ни то, когда и какъ онъ прекратилъ свое существованіе, а его доктрины представляютъ также не меньшія трудности“ [1]), а другой ученый и не надѣется, чтобы „наше столь несовершенное знаніе объ ессеяхъ могло быть когда либо расширено новыми свѣдѣніями и сдѣлалось вслѣдствіе этого совершенно яснымъ для насъ“ [2]). Дѣйствительно, объ ессенизмѣ, какъ мы видѣли, высказано много самыхъ разнообразныхъ мнѣній и сужденій, составившихъ на Западѣ уже довольно богатую литературу по данному предмету, но устойчиваго и опредѣленнаго въ нихъ пока еще весьма мало: ученые не только не могутъ согласиться между собой при рѣшеніи тѣхъ или иныхъ частныхъ пунктовъ въ ессенизмѣ, но не пришли къ какому-либо положительному выводу даже въ рѣшеніи того существенно—важнаго вопроса—составлялъ-ли ессенизмъ чисто мѣстный продуктъ національной жизни самого палестинскаго іудейства, или-же онъ

---

1) Nicolas. Des doctrines religieuses des Juifs. Paris. 1866. p. 95.

2) Derenbourg. Histoire de la Palestine. Paris. 1867. p. 461. Можно бы привести массу цитатъ подобнаго рода, свидѣтельствующихъ о сознаваемой всѣми изслѣдователями трудности дать положительное разъясненіе происхожденія и сущности ессейства, такъ какъ рѣшительно всѣ тѣ ученые, трактующіе объ ессействѣ, съ какими намъ приходилось знакомиться, признаютъ его загадочнымъ и неуясненнымъ явленіемъ позднѣйшаго іудейства. Только одинъ Стапферъ, имѣвшій поводъ говорить объ ессеяхъ въ своемъ сочиненіи: La Palestine au temps de Jésus-Christ, выдѣляется изъ среды другихъ, заявляя, что „ессенизмъ почти уже не имѣетъ болѣе тайны для насъ, и мы понимаемъ его почти вполнѣ“ (стр. 432),—и въ другомъ мѣстѣ: „происхожденіе ессеевъ уже болѣе не подлежитъ сомнѣнію: они вышли изъ іудейства“ и т. д. (стр. 433). Однако Стапферъ не даетъ себѣ труда подробно остановиться на доказательствахъ высказанныхъ имъ положеній, и во всякомъ случаѣ его заявленіе, какъ недостаточно имъ обоснованное, представляется довольно смѣлымъ и самоувѣреннымъ.

былъ иноземнымъ растеніемъ, занесеннымъ на палестинскую почву откуда либо извнѣ. Тѣмъ не менѣе такое положеніе дѣла не только не даетъ права оставлять данный предметъ безъ вниманія и тщательнаго обслѣдованія, но, напротивъ, оно должно побуждать изслѣдователя къ обстоятельному изученію того значительнаго матеріала по вопросу объ ессенизмѣ, какой составляетъ въ настоящее время достояніе западной богословской литературы, и къ безпристрастному обсужденію существующихъ въ западной наукѣ разнообразныхъ мнѣній объ этой сектѣ,[1]) и для православныхъ богослововъ это становится тѣмъ болѣе необходимымъ въ виду того факта, что многіе изъ раціоналистовъ пытаются придать ессенизму совершенно не подобающее ему всемірно-историческое значеніе.

Безъ сомнѣнія, въ виду того проблемматическаго характера, какой имѣетъ вопросъ объ ессенизмѣ, мы не можемъ брать на себя смѣлость въ настоящемъ изслѣдованіи положительно и безапелляціонно рѣшить ессейскую проблемму, т. е. съ полною опредѣленностью и несомнѣнностью указать истинныя причины, вызвавшія возникновеніе ессейской секты, и точно опредѣлить ея сущность; предлагаемое изслѣдованіе имѣетъ болѣе скромную задачу: оно, подобно всѣмъ другимъ трудамъ, посвященнымъ разсматриваемому предмету, составляетъ только лишь опытъ къ уясненію означенныхъ вопросовъ,—опытъ, въ основаніи котораго положено какъ тщательное изученіе основныхъ источниковъ, дающихъ намъ свѣдѣнія о сектѣ ессеевъ, такъ равно и обстоятельное ознакомленіе со всѣми извѣстными въ наукѣ разнообразными теоріями объ ессенизмѣ, которыхъ ни въ какомъ случаѣ нельзя игнорировать и съ которыми, по нашему убѣжденію, необходимо считаться каждому изслѣдователю при рѣшеніи вопроса о происхожденіи и сущности ессенизма. Поэтому-то, поставляя задачей своего изслѣдованія—уяснить, насколько возможно, происхожденіе и сущность ессенизма, мы признали за лучшее идти къ достиженію намѣченной цѣли путемъ критическимъ, именно путемъ систематическаго изложенія и обстоятельнаго разбора

1) Что касается нашей отечественной богословской литературы, то она и вообще небогата изслѣдованіями по вопросу объ ессенизмѣ и не представляетъ въ частности попытокъ къ самостоятельному, научно обоснованному уясненію означеннаго явленія. Единственное исключеніе представляетъ статья г. Богородскаго: „Къ вопросу объ ессеяхъ“ (Правосл. Собес. 1873 г. III ч.), въ которой изложено хотя и сродное съ теоріей Гильгенфельда мнѣніе, но аргументированное совершенно иначе.

теорій, какія предлагаются западными учеными для объясненія ессенизма, строго придерживаясь при этомъ достовѣрныхъ показаній основныхъ источниковъ о сектѣ ессеевъ. Несомнѣнно, что при взаимномъ сопоставленіи и разборѣ различныхъ мнѣній тѣмъ рельефнѣе выступятъ присущіе имъ недостатки, а кромѣ того—что въ особенности важно—изъ этого критическаго разсмотрѣнія можно извлечь также и нѣкоторыя положительныя данныя для уясненія вопроса объ ессенизмѣ, такъ какъ каждое мнѣніе можетъ заключать въ себѣ извѣстную долю истины и такъ какъ уже самое обиліе теорій даетъ право надѣяться на то, что та или иная изъ нихъ можетъ оказаться пригодной для того, что-бы освѣтить какой-нибудь темный уголокъ въ ессенизмѣ и хотя нѣсколько поднять завѣсу съ окружающей его таинственности. Наконецъ, критическое разсмотрѣніе мнѣній, высказанныхъ западными учеными объ ессенизмѣ, крайне необходимо также въ виду тѣхъ злоупотребленій, какія, какъ мы сказали, позволяютъ себѣ нѣкоторые изъ раціоналистическихъ писателей при обсужденіи ессенизма и выясненіи его историческаго значенія; такъ какъ теоріи означенныхъ раціоналистовъ служатъ источникомъ заблужденій, которыя могутъ смущать неутвержденныхъ въ вѣрѣ, то, конечно, весьма полезно показать тенденціозность и несостоятельность этихъ теорій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и выработать твердыя точки опоры для надлежащаго сужденія объ отношеніи ессейства къ христіанству. [1])

Руководствуясь означенными соображеніями, мы и посвятили значительную часть сочиненія критическому разбору разнообразныхъ мнѣній объ ессейской сектѣ и выясненію ихъ относительной состоятельности, полагая въ этомъ разборѣ существующихъ рѣшеній занимающаго насъ вопроса, и въ особенности рѣшеній, слишкомъ преувеличивающихъ историческое значеніе ессенизма, главный центръ тяжести своего сочиненія. Но опредѣляя сравнительное достоинство цѣлаго ряда теорій, безпристрастно выясняя ихъ слабыя и хорошія стороны и, наконецъ, выдѣляя и тщательно собирая разсѣянныя въ нихъ крупицы истины, справедливыя замѣчанія, правдоподобныя объясненія, заслуживающія вниманія указанія и т. п., мы надѣемся такимъ образомъ подойти и къ рѣшенію вопроса о происхожденіи и сущности ессенизма,

---

1) Мы предполагаемъ со временемъ обстоятельно разсмотрѣть этотъ послѣдній вопросъ объ отношеніи ессейства къ христіанству въ особомъ сочиненіи, имѣющемъ составить какъ-бы вторую часть предлагаемаго изслѣдованія.

—рѣшенію, которое, если и не можетъ претендовать на полную оригинальность и независимость отъ высказанныхъ уже теорій, а тѣмъ болѣе на полную непогрѣшимость и научную состоятельность, то во всякомъ случаѣ, какъ результатъ подробнаго и безпристрастнаго разсмотрѣнія существующихъ мнѣній, оно, съ одной стороны, окажется, быть можетъ, не безполезнымъ для дальнѣйшихъ изслѣдованій по данному вопросу, а съ другой—дастъ намъ подлежащія данныя для правильнаго рѣшенія поднятаго раціоналистами вопроса объ отношеніи ессейства къ христіанству. Вообще-же настоящій трудъ, хотя-бы онъ и не привелъ къ окончательному рѣшенію ессейской проблеммы, тѣмъ не менѣе будетъ, надѣемся, далеко не излишнимъ въ нашей отечественной литературѣ, потому что въ ней еще не имѣется такого спеціальнаго сочиненія, въ которомъ систематически были-бы изложены и разобраны всѣ важнѣйшія теоріи, предложенныя для объясненія ессенизма; настоящимъ изслѣдованіемъ мы и имѣемъ въ виду восполнить этотъ значительный пробѣлъ.

Соотвѣтственно намѣченной задачѣ и принятому нами методу изслѣдованія, общій планъ сочиненія можетъ быть представленъ въ слѣдующемъ видѣ.

1. Такъ какъ для правильнаго сужденія о какомъ-бы то ни было историческомъ явленіи весьма важно установить правильный взглядъ на основные источники свѣдѣній объ этомъ явленіи, а въ настоящемъ случаѣ, вслѣдствіе крайне тенденціознаго отношенія къ этимъ источникамъ большинства раціоналистическихъ писателей, это представляется тѣмъ болѣе важнымъ, то поэтому мы считаемъ необходимымъ прежде всего спеціально остановиться на обслѣдованіи тѣхъ древнѣйшихъ документовъ, которые содержатъ въ себѣ извѣстія о сектѣ ессеевъ,—что и составитъ содержаніе **первой** главы.

2. Выяснивъ сравнительное достоинство и значеніе основныхъ источниковъ о сектѣ ессеевъ, мы вслѣдъ затѣмъ считаемъ вполнѣ умѣстнымъ предложить въ особой—**второй**—главѣ краткое описаніе учрежденій, обычаевъ и воззрѣній ессейской секты—въ томъ именно видѣ, какъ они передаются намъ основными нашими источниками—съ тѣмъ, что-бы дать такимъ образомъ болѣе или менѣе цѣлостное представленіе о томъ явленіи, какое будетъ подлежать нашему обсужденію.

3 и 4. Слѣдующія главы будутъ посвящены уже изложенію и разбору мнѣній о происхожденіи и сущности ессейства, при

чемъ мы начнемъ съ разбора теорій, утверждающихъ иноземное, языческое происхожденіе ессенизма, что-бы выяснить прежде всего, можно-ли, въ самомъ дѣлѣ, открыть въ немъ какіе-либо языческіе элементы и можно-ли вообще въ сферѣ язычества указать достаточную причину для объясненія происхожденія ессейской секты со всѣми ея отличительными особенностями. Такъ какъ всѣ высказанныя учеными въ данномъ направленіи мнѣнія объ ессенизмѣ удобно могутъ быть подраздѣлены на двѣ группы, смотря по тому, поставляется-ли происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ различныхъ философскихъ системъ, или отъ натуралистическихъ религій Востока, то, соотвѣтственно этому, и въ нашемъ изложеніи будутъ отведены для разбора этихъ мнѣній двѣ главы— **третья и четвертая**.

5. Въ **пятой** главѣ мы обратимся къ анализу тѣхъ разнообразныхъ мнѣній, которыя выводятъ ессенизмъ изъ коренныхъ основъ національно-религіозной жизни самихъ палестинскихъ іудеевъ, и постараемся выяснить ихъ сравнительную основательность и пригодность для рѣшенія вопроса объ ессенизмѣ.

6. Наконецъ, въ заключительной—**шестой**—главѣ мы представимъ общій очеркъ внѣшней исторіи и внутренняго религіозно-нравственнаго состоянія послѣплѣннаго іудейства—съ тѣмъ, что-бы, придавъ надлежащее освѣщеніе нѣкоторымъ знаменательнымъ фактамъ въ исторіи іудеевъ данной эпохи, высказать и свое посильное сужденіе о тѣхъ факторахъ и мотивахъ, которые, по нашему мнѣнію, болѣе всего могли способствовать возникновенію ессенизма и образованію въ немъ тѣхъ особенностей, какія удостовѣряются намъ показаніями источниковъ. Вмѣстѣ съ этимъ опредѣлятся также и основныя стремленія и задачи ессеевъ, положенныя въ основу ихъ общества, равно какъ уяснится и истинное значеніе ессенизма въ исторіи іудейства. Въ заключеніе будутъ представлены общіе итоги изслѣдованія.

Начертавъ общій планъ нашего сочиненія и указавъ общій методъ изслѣдованія, считаемъ не лишнимъ сказать нѣсколько словъ также и относительно тѣхъ частнѣйшихъ пріемовъ, какіе мы употребляемъ при выполненіи означеннаго плана. Такъ какъ мы имѣемъ дѣло съ предметомъ проблемматическаго характера, относительно котораго можетъ быть рѣчь не о полной достовѣрности, а только объ относительной основательности, то для того, что-бы приготовить себѣ почву къ опредѣленному и устойчивому своему сужденію о немъ, мы должны были не только самымъ

тщательнымъ образомъ изучить подлежащіе источники, свидѣтельствующіе о сектѣ ессеевъ, но также обстоятельно ознакомиться и со всѣми тѣми разнорѣчивыми мнѣніями объ ессенизмѣ, съ ихъ многоразличными оттѣнками, какія составляютъ въ настоящее время достояніе исторической науки. Не говоримъ уже о томъ, что не малаго труда стоило оріентироваться среди подавляющей массы разнородныхъ, нерѣдко доходящихъ до полной противоположности, мнѣній, изъ которыхъ чуть-ли не каждое претендуетъ на оригинальность и независимость отъ другаго, но и самое изложеніе ихъ представило намъ значительныя трудности, такъ какъ не легко было рѣшить, какого метода лучше всего держаться въ этомъ случаѣ. Въ самомъ дѣлѣ, съ одной стороны, было-бы немыслимо въ стройной логической системѣ представить полный разборъ рѣшительно всѣхъ тѣхъ мнѣній объ ессенизмѣ, какія когда-либо высказывались въ исторической литературѣ и какія нерѣдко отличаются другъ отъ друга самыми незначительными особенностями, зависящими отъ различія во взглядахъ на тѣ или иныя частности; а съ другой стороны, самая сущность дѣла требовала не столько обобщенія въ одно цѣлое многихъ мнѣній, сходныхъ между собою только въ общемъ взглядѣ на ессенизмъ, но рѣшительно расходящихся во всѣхъ остальныхъ пунктахъ, сколько именно точнаго разграниченія ихъ—съ тѣмъ, что-бы возможно-лучше оттѣнить выдающіяся особенности каждаго критика и характерныя черты каждаго мнѣнія. Мы избрали поэтому средній путь, рѣшивши дать мѣсто въ своемъ сочиненіи послѣдовательному изложенію и разбору только тѣхъ важнѣйшихъ мнѣній, которыя по своимъ взаимнымъ характернымъ отличіямъ могутъ быть разсматриваемы въ качествѣ отдѣльныхъ, самостоятельныхъ теорій; къ многочисленнымъ-же частнѣйшимъ варіаціямъ этихъ послѣднихъ мы обращаться не будемъ. При этомъ мы намѣрены строго держаться слѣдующихъ правилъ: во первыхъ, каждый разъ мы будемъ брать во вниманіе наиболѣе типическаго представителя той или другой теоріи, у котораго можно найти самое полное и обстоятельное развитіе защищаемаго имъ и подлежащаго нашему обсужденію мнѣнія; во вторыхъ, излагая ту или другую теорію, мы не станемъ ограничиваться лишь краткимъ указаніемъ на основную мысль ея, а постараемся излагать ее въ возможно полномъ видѣ (иногда въ болѣе или менѣе буквальномъ извлеченіи), не упуская изъ вниманія и не оставляя безъ обсужденія ни одного аргумента, приводимаго въ ея подтвержденіе. Этотъ

избранный нами методъ изслѣдованія, состоящій въ послѣдовательномъ изложеніи каждой теоріи въ отдѣльности, имѣетъ ту выгодную сторону, что, представляя въ полномъ и законченномъ видѣ ту или другую теорію, онъ даетъ возможность сразу выдѣляться всѣмъ существеннымъ и характернымъ чертамъ ея, а это, какъ мы замѣтили выше, имѣетъ въ настоящемъ случаѣ большое значеніе, потому что каждое мнѣніе, какимъ-бы неосновательнымъ и тенденціознымъ ни представлялось, можетъ все-же принести свою долю пользы при выясненіи столь загадочнаго и таинственнаго явленія, какимъ былъ въ исторіи іудеевъ ессенизмъ. Однако нельзя не сознаться, что, при всей своей выгодѣ, этотъ методъ тѣмъ не менѣе имѣетъ и одну неблагопріятную сторону: такъ какъ различныя теоріи (особенно-же доказывающія иноземное происхожденіе ессейства) часто опираются на одни и тѣ-же основанія, извлекаемыя изъ тѣхъ или другихъ особенностей ессенизма, или другими словами: такъ какъ на одинаковыхъ въ сущности основаніяхъ выводятъ ессейство изъ различныхъ источниковъ, то при отдѣльномъ разборѣ этихъ теорій нельзя иногда обойтись безъ нѣкоторыхъ повтореній или по крайней мѣрѣ безъ ссылокъ на ранѣе приведенные аргументы. Это, конечно, не могло не отразиться до нѣкоторой степени неблагопріятно на нашемъ сочиненіи, но имѣя въ виду наиболѣе отчетливое выясненіе тѣхъ мнѣній, какія были предлагаемы для объясненія ессенизма—этого загадочнаго явленія въ исторіи іудейства—и безпристрастное обсужденіе ихъ въ цѣляхъ возможно-лучшаго выясненія дѣла, мы, тѣмъ не менѣе, при выполненіи своей задачи предпочли вышеуказанный способъ изслѣдованія, уклонившись отъ обобщенія въ одно неопредѣленное цѣлое, съ одной стороны, теорій, утверждающихъ присутствіе въ ессенизмѣ языческихъ элементовъ, а съ другой—теорій, доказывающихъ чисто іудейское происхожденіе его.

Наконецъ, что касается источниковъ и пособій, какими мы располагали при составленіи нашего труда, то обзору первыхъ, какъ мы уже упоминали, будетъ посвящена особая глава, а изъ послѣднихъ мы укажемъ здѣсь только важнѣйшія сочиненія, по преимуществу имѣющія непосредственное отношеніе къ разсматриваемому предмету, [1]) оговорившись при этомъ, что, хотя на Западѣ и создалась довольно обширная литература по вопросу объ

---

1) Мелкія журнальныя статьи и побочныя сочиненія, служившія намъ пособіемъ, будутъ указаны въ своемъ мѣстѣ въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ.

ессенизмѣ, тѣмъ не менѣе ни въ западной, ни тѣмъ болѣе въ русской литературѣ почти не существуетъ отдѣльно изданныхъ монографій, спеціально посвященныхъ обслѣдованію ессенизма; изслѣдованія-же объ этой сектѣ или заключены въ разныхъ обширныхъ библейско и церковно-историческихъ трудахъ, а равно также въ историко-философскихъ сочиненіяхъ, или-же разбросаны по разнымъ научно-богословскимъ журналамъ и энциклопедическимъ словарямъ.

Главными пособіями для насъ служили:

1. Книги Свящ. Писанія Ветхаго Завѣта, какъ каноническія, такъ и неканоническія.

2. Апокрифическія ветхозавѣтныя сочиненія, собранныя и изданныя Фабриціусомъ подъ заглавіемъ: Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti. Hamburgi et Lipsiae. 1713. Vol. I-II. Edit. *Fabricii.*

3. *Богородскій.* Къ вопросу объ ессеяхъ. Правосл. Собес. 1873 г. III. ч.

4. *Bunsen.* Die Ueberlieferung. Ihre Entstehung und Entwickelung. Bd. I. Leipzig. 1889.

5. *Буткевичъ.* Язычество и іудейство ко времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа. Вѣра и Разумъ за 1886 и 1887 годы.

6. *Derenbourg.* Essai sur l' histoire et la geographie de la Palestine, d' aprés les thalmuds et les autres sources rabbiniques. Paris. 1867.

7. *Ederscheim.* The life and times of Jesus the Messiah. Bd. I. London. 1887.

8. *Ewald.* Geschichte des Volkes Israël. Bd. IV. Dritte Ausgabe. Göttingen. 1864.

9. *Frankel.* Die Essäer. Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums. 1846. s. 441 flg.

10. *Friedländer.* Les Esséniens. Revue des Études juives. 1887. № 28.

11. *Geiger.* Urschrift und Uebersetzungen der Bibel. Breslau. 1857

12. *Gfrörer*. Kritische Geschichte des Uhrchristenthums. Bd. I. Th. 2. Philo uud die jüdisch-alexandrinische Theosophie. Stuttgart. 1831.

13. *Gfrörer*. Allgemeine Kirchengeschichte. Bd. I. Stuttgart. 1841.

14. *Ginsburg*. The Essenes. London. 1864.

15. *Graetz*. Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Bd. III. Dritte Auflage. Leipzig. 1878.

16. *Hausrath*. Die Neutestamentliche Zeitgeschichte. Bd. I. Heidelberg. 1873.

17. *Herzfeld*. Geschichte des Volkes Jsraël von Vollendung des zweiten Tempels bis zur Einsetzung des Mackabäers Schimon zum hohen Priester und Fürsten. Bd. II. Leipzig. 1863.

18. *Hilgenfeld*. Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Jena. 1857.

19. *Hilgenfeld*. Рядъ статей объ ессенизмѣ, помѣщенныхъ въ издаваемомъ имъ журналѣ: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie за 1860 г. s. 358 flg., 1867 г. s. 97 flg., 1868 г. s. 343 flg., 1871 г. s. 50 flg., 1882 г. s. 257 flg.

20. *Jost*. Geschichte des Judenthums und seiner Secten. Bd. I. Leipzig. 1857.

21. *Кейль*. Руководство къ Библейской археологіи. Перев. съ нѣмецк. Кіевъ. 1871.

22. *Keim*. Geschichte Jesu von Nazara. Bd. I-III Zürich. 1867.

23. *Келлогъ*. Свѣтъ Азіи и свѣтъ міра. Перев. съ англ. Труды Кіевской Духовной Академіи. 1889—1891 гг.

24. *Лебедевъ*. Ессеи и ѳерапевты. Духъ христіанина. 1862—1863. II ч.

25. *Lightfoot*. Saint-Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon. London. 1886.

26. *Lillie*. Buddhism in Christendom or Jesus, the Essene. London. 1887.

27. *Lipsius*. *Schenkel'* s Bibel-Lexicon. Bd. II. Artik. Essäer. Ss. 181—192.

28. *Lucius*. Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Strassburg. 1879.

29. *Lucius*. Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum. Strassburg. 1881.

30. *Lutterbeck*. Die Neutestamentliche Lehrbegriffe. Mainz. 1852.

31. *Mangold*. Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. Marburg. 1856.

32. *Минаевъ*. Рядъ статей о буддизмѣ, помѣщенныхъ въ Журналѣ Мин. Нар. Просвѣщенія за разные годы. 1867—1887.

33. *Neander*. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Bd. I. Gotha. 1863.

34. *Nicolas*. Des doctrines religieuses des Juifs. Paris. 1866.

35. *Ohle*. Die Essäer des Philo. Jahrbücher für protest. Theologie. 1887. Heft 2.

36. *Ohle*. Die Essener. Ibid. 1888. Heft. 2 und 3.

37. *Ольденбергъ*. Будда, его жизнь, ученіе и община. Перев. съ нѣмецк. Москва. 1884.

38. *Порфирьевъ*. Апокрифическія сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ. Казань. 1872.

39. *Reuss*. Die Geschichte der Heiligen Schriften des Alten Testaments. Braunschweig. 1881.

40. *Reuss*. Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. Tom. I. Paris. 1852.

41. *Ritschl*. Ueber die Essener. Theologische Jahrbücher. 1855. Heft 3.

42. *Ritschl*. Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn. 1857.

43. *Sauer*. De essenis et therapeutis disquisitio. 1829.

44. *Seinecke*. Geschichte des Volkes Israël. Bd. II. Göttingen. 1884.

45. *Schürer*. Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte. Leipzig. 1874.

46. *Смирновъ*. Книга Эноха. Казань 1888.

47. *Смирновъ*. Объ ессеяхъ въ ихъ отношеніи къ христіанству. Приб. къ твор. св. отцовъ. 1871 г. ч. XXIV.

48. *Spiegel*. Avesta. Bd. I—III. Leipzig. 1852.

49. *Stapfer*. La Palestine au temps de Jésus-Christ. Paris. 1887.

50. *Uhlhorn*. Real-Encyklopädie *von Herzog*. Bd. IV. Artik. Essener. ss. 174—177. 1855.

51. *Weber* und *Holtzmann*. Geschichte des Volkes Israël und der Entstehung des Christenthums. Bd. II. Leipzig. 1867.

52. *Wellhausen*. Die Pharisäer und die Sadducäer. Greifswald. 1874.

53. *Zeller*. Die Philosophie der Griechen. Bd. III. Abth. 2. Leipzig. Zweite Auflage 1868 und dritte Auflage 1881.

54. *Ев. Хрисановъ*. Религіи древняго міра. I—III. С.-Петербургъ. 1878.

ныхъ и во всякомъ случаѣ наиболѣе подробныхъ извѣстій объ ессенизмѣ. Что-же касается другихъ писателей древности, упоминавшихъ объ ессеяхъ, то всѣ они жили въ то время, когда секта ессеевъ, по крайней мѣрѣ въ своемъ первоначальномъ видѣ, уже перестала существовать, такъ что извѣстія ихъ или всецѣло основываются на показаніяхъ трехъ вышеупомянутыхъ писателей, или же столь кратки и невѣроятны, что едва-ли они могутъ имѣть какое-либо значеніе при изученіи ессенизма.

Изъ писателей, современниковъ ессейской секты, наибольшаго вниманія въ данномъ случаѣ заслуживаетъ Іосифъ Флавій—не только потому, что въ своихъ историческихъ произведеніяхъ: «О войнѣ іудейской» и «Древностяхъ іудейскихъ» онъ даетъ намъ самыя подробныя и обстоятельныя извѣстія о сектѣ ессеевъ, но главнымъ образомъ потому, что въ юности онъ находился въ непосредственныхъ, личныхъ сношеніяхъ съ самими ессеями. По собственному разсказу Іосифа въ его «Автобіографіи», онъ былъ ученикомъ ессеевъ, такъ какъ, будучи еще шестнадцатилѣтнимъ юношей, онъ изучилъ (διῆλθον) существовавшія въ его время три іудейскія школы или секты (αἱρέσεις), въ томъ числѣ и секту ессеевъ, съ цѣлью впослѣдствіи примкнуть къ той изъ нихъ, которая оказалась-бы лучшей послѣ тщательнаго ознакомленія съ ея ученіями [1]). Конечно, дѣйствительнымъ членомъ ессейской секты Іосифъ не могъ быть, такъ какъ, во-первыхъ, таковыми могли быть только люди зрѣлаго возраста [2]), а во-вторыхъ, такъ какъ самъ Іосифъ нигдѣ въ своихъ сочиненіяхъ не упоминаетъ о томъ, что-бы онъ въ послѣдующее время своей жизни находился въ какомъ-либо общеніи съ сектою ессеевъ, а, напротивъ, прямо разсказываетъ, что на двадцатомъ году жизни онъ примкнулъ къ сектѣ фарисеевъ [3]). Но такъ какъ, съ другой стороны, изъ вышеприведенныхъ словъ Іосифа видно, что онъ зналъ ессеевъ не въ качествѣ только лишь простаго, сторонняго наблюдателя, а что онъ стоялъ къ нимъ гораздо ближе, то остается заключить, что Іосифъ состоялъ нѣкоторое время ученикомъ ессеевъ въ одной изъ ихъ многочисленныхъ колоній, что вполнѣ согласуется съ обычаемъ ессеевъ принимать къ себѣ на воспитаніе чужихъ дѣ-

---

1) Joseph. Flav. Vita. cap. 2.

2) Philo. См. отрывокъ, сохранившійся у Евсевія: Praeparatio evangelica. Lib. VIII. cap. 11. „Ἐσσαίων γοῦν κομιδῇ νήπιος οὐδείς . . . τέλειοι δὲ ἄνδρες καὶ πρὸς γῆρας ἀποκλίναντες ἤδη“ и. т. л.

3) Vita. ibid.

тей. [1]) Во время своего пребыванія у ессеевъ Іосифъ имѣлъ полную возможность точнѣе и ближе ознакомиться со всѣми внѣшними учрежденіями и образомъ жизни ессеевъ и изучить ихъ нравы и обычаи, что было совершенно недоступно для другихъ писателей, жившихъ даже внѣ Палестины. Поэтому-то въ тѣхъ частяхъ описанія, гдѣ Іосифъ касается фактическихъ данныхъ, т. е. гдѣ онъ разсказываетъ о внѣшнихъ порядкахъ и образѣ жизни ессеевъ, ихъ нравахъ, учрежденіяхъ и обычаяхъ, онъ, безспорно, заслуживаетъ полнаго довѣрія, и всѣ подобнаго рода свѣдѣнія, сообщаемыя имъ, могутъ быть признаны вполнѣ достовѣрными и соотвѣтствующими дѣйствительности, какъ исходящія отъ писателя—очевидца.

Но заслуживаетъ-ли Іосифъ такого-же полнаго довѣрія и тамъ, гдѣ онъ оставляетъ фактическія данныя и трактуетъ объ ученіи, теоретическихъ воззрѣніяхъ и принципахъ ессеевъ—это другой вопросъ, и едва-ли онъ можетъ быть рѣшенъ въ пользу Іосифа. Уже одно то обстоятельство, что Іосифъ никогда не былъ дѣйствительнымъ членомъ ессейскаго союза, естественно, заставляетъ сильно сомнѣваться въ томъ, что-бы ему самому во всей точности и надлежащей полнотѣ были извѣстны теоретическія воззрѣнія и догматы ессеевъ, такъ какъ таковые были сохраняемы въ строгой тайнѣ и въ извѣстной постепенности сообщались только лишь лицамъ посвященнымъ и принятымъ въ полное общеніе [2]). Слѣдовательно, Іосифъ, какъ не имѣющій на это права, не могъ быть посвященъ во всѣ тайны секты.

Но кромѣ этого соображенія, при сужденіи о степени достовѣрности Іосифа въ данномъ случаѣ всегда нужно имѣть въ виду тѣ мотивы, какими руководствовался Іосифъ, и цѣли, какія онъ преслѣдовалъ при написаніи своихъ историческихъ сочиненій, содержащихъ въ себѣ свѣдѣнія объ ессеяхъ. Эти свѣдѣнія, какъ мы сказали, сообщаются имъ въ различныхъ мѣстахъ двухъ важнѣйшихъ его историческихъ произведеній: «О войнѣ іудейской» [3]) и «Древностяхъ іудейскихъ» [4]),которыя были написаны Іосифомъ

---

[1]) Joseph. Flav. De bell. jud. Lib. II. cap. 8. § 2. „Τοὺς ἀλλοτρίους παῖδας ἐκλαμβάνοντες, ἀπαλοὺς ἔτι πρὸς τὰ μαθήματα, συγγενεῖς ἡγοῦνται“ κ. τ. λ.

[2]) Joseph. Flav. De bell. jud. Lib. II. cap. 8. § 7.

[3]) Flavii Josephi opera omnia, graece et latine. Vol. I-II. Edit. Havercampi. 1726. Amstellaed. Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου. (De bello judaico.) I, 3. 5; II, 8. 2-13; II, 20. 4; III, 2. 1-2. V, 4.† 2.

[4]) „Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία. (Antiquitates judaicae). XIII, 5. 9; XIII, 11. 2; XV, 10. 4—5; XVII, 13. 3; XVIII. 1. 2—6.

во время пребыванія его въ Римѣ, гдѣ онъ свободно могъ предаваться литературнымъ занятіямъ, пользуясь благосклоннымъ расположеніемъ римскихъ императоровъ и возможными удобствами [1]).

Первое изъ названныхъ сочиненій было написано Іосифомъ въ концѣ царствованія Веспасіана (69—79 гг. по Р. Х.), которому оно и было вручено лично самимъ Іосифомъ [2]), а второе—«Древности іудейскія»—было окончено имъ на 56-мъ году его жизни, т. е. въ 93 или въ 94 г. по Р. Х., въ царствованіе Домиціана [3]). Въ этихъ историческихъ трудахъ Іосифъ, какъ извѣстно, взялъ на себя задачу представить греко-римскимъ образованнымъ читателямъ судьбы, нравы и учрежденія своего народа—съ тѣмъ, что-бы снискать къ нему нѣкоторое уваженіе и благорасположеніе со стороны римлянъ, презрительно относившихся къ іудеямъ. Цѣль эта съ достаточною ясностію обнаруживается изъ самого содержанія сочиненій Іосифа и даже прямо высказывается этимъ послѣднимъ [4]). И хотя, какъ признаетъ новѣйшая критика, онъ разрѣшилъ эту свою задачу не безъ искусства, тѣмъ не менѣе не подлежитъ сомнѣнію, что онъ далеко не всегда пользовался съ историческою вѣрностью даже тѣми источниками, которые даны были ему для этой цѣли въ ветхозавѣтномъ канонѣ, а нерѣдко отступалъ отъ нихъ, руководясь тѣми или иными своими личными соображеніями [5]). Конечно, если подобныя уклоненія и отступленія замѣчаются въ тѣхъ частяхъ сочиненій Іосифа, для которыхъ онъ владѣлъ письменными документами, то тѣмъ болѣе мы въ правѣ отнестись съ такимъ-же предположеніемъ и къ мѣстамъ его произведеній, заключающимъ въ себѣ описанія современныхъ ему состояній и учрежденій. Здѣсь Іосифъ ведетъ рѣчь на основаніи личнаго па-

1) Такъ, Веспасіанъ отдалъ Іосифу для жительства собственный дворецъ, предоставилъ ему право римскаго гражданства и даже назначилъ ему опредѣленное ежегодное содержаніе; позднѣе онъ подарилъ ему значительный участокъ земли въ Іудеѣ. Подобнымъ-же благорасположеніемъ пользовался Іосифъ также у Тита и Домиціана. (Vita. cap. 76. См. Schürer. Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte. s. 21).

2) Contra Apion. Lib. I. cap. 9.

3) Antiquit. jud. Lib. XX. cap. 11—въ концѣ.

4) Antiquit. jud. Lib. XVI. cap. 6. § 8.

5) См. Baumgarten. Der Schriftstellerische Charakter des Josephus въ Jahrb. für deutsche Theolog. 1864 s. 640 flg.—Многія отступленія указаны также и нашимъ русскимъ переводчикомъ „Древностей Іудейскихъ“ Іосифа—Самуйловымъ. См. въ концѣ книги стр. 457—465. Спб. 4 изд. 1818 г.

блюденія, или даже на основаніи только лишь устныхъ разсказовъ другихъ, и потому, если онъ и не могъ извращать фактической стороны дѣла, касавшейся внѣшняго хода событій, то все-же, при изображеніи внутренняго состоянія жизни іудейскаго народа, для его собственныхъ субъективныхъ воззрѣній и сужденій былъ предоставленъ въ этомъ случаѣ уже полный просторъ. И дѣйствительно, «новѣйшая критика до очевидности доказала, что тѣ описанія Іосифа, которыя касаются духовной, религіозной и соціальной жизни его народа, принадлежатъ къ самымъ спорнымъ и сомнительнымъ частямъ его историческихъ произведеній» [1]). Несомнѣнно, Іосифъ писалъ эти свои историческія сочиненія не какъ *безпристрастный* историкъ, а «какъ апологетъ своего народа» [2]), вслѣдствіе чего они и получили тенденціозный характеръ. Согласно своимъ апологетическимъ цѣлямъ Іосифъ, при писаніи своихъ сочиненій, главнымъ образомъ руководствовался тѣмъ принципомъ, что-бы, съ одной стороны, восхвалить все то, что можно было найти хорошаго въ народѣ іудейскомъ, могущаго служить къ его славѣ, а съ другой—устранить то, что могло помрачить эту славу. Поэтому и неудивительно, если многое въ его сочиненіяхъ получило совершенно несвойственную ему окраску и вообще изображено крайне односторонне и фальшиво.

Такая тенденціозность сочиненій Іосифа станетъ для насъ тѣмъ болѣе понятною, если мы примемъ во вниманіе, что онъ писалъ свою исторію не столько для іудеевъ, сколько собственно для греко-римскихъ читателей [3]), а эти послѣдніе, безъ сомнѣнія, должны были предъявлять къ автору совершенно другія требованія, чѣмъ тѣ, какія могла предъявлять къ нему іудейская публика. И вотъ для того, что-бы заручиться расположеніемъ своихъ образованныхъ читателей, на которыхъ онъ теперь собственно и разсчитывалъ, Іосифъ, естественно, прежде всего долженъ былъ позаботиться о томъ, что-бы быть возможно-болѣе пріятнымъ и понятнымъ для своихъ неіудейскихъ читателей. Въ этихъ видахъ осторожный іудейскій историкъ, съ одной стороны, прилагаетъ всѣ старанія къ тому, что-бы совершенно затушевать враждебное по

---

[1]) Lucius. Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum. Strassburg. 1881. s. 23.

[2]) Hausrath. Die Neutestam. Zeitgeschichte. Heidelberg. 1877. s. 63.

[3]) Въ виду чего онъ, между прочимъ, счелъ нужнымъ перевести на греческій языкъ свое сочиненіе „О войнѣ іудейской“, написанное первоначально на его родномъ нарѣчіи, т. е. по арамейски. См. Предисловіе къ Bell. jud. cap. 1.

отношенію къ римлянамъ настроеніе іудейскаго народа и представить политическія тенденціи своей націи въ благопріятномъ для римлянъ свѣтѣ, почему онъ тщательно избѣгаетъ всякой идеи и всякаго факта, указаніе которыхъ могло-бы возбудить малѣйшее подозрѣніе у римскихъ властей касательно прочности повиновенія Риму его соотечественниковъ [1]); съ другой стороны, стараясь быть возможно-болѣе понятнымъ для своихъ читателей, незнакомыхъ близко съ жизнью іудеевъ, Іосифъ проводитъ, гдѣ только это оказывается сколько-нибудь возможнымъ, параллели между фактами и явленіями изъ жизни народовъ іудейскаго и греко-римскаго. Однако эти параллели не всегда можно признать удачными и соотвѣтствующими истинному положенію дѣла. Въ угоду параллелизму Іосифъ неизбѣжно долженъ былъ допускать натяжки, то преувеличивая, то ослабляя сходство или различіе, то проходя молчаніемъ или окрашивая въ другой цвѣтъ то, чего римляне не знали, или что нужно было представить имъ въ другомъ свѣтѣ, то, наконецъ, совершенно видоизмѣняя и искажая что-либо; но такъ какъ въ греко-римскихъ отношеніяхъ, понятно, ничего нельзя было видоизмѣнить, то, естественно, что всѣ искаженія должны были пойти на счетъ незнакомыхъ римлянамъ отношеній іудейскихъ.

Наглядньмъ примѣромъ подобныхъ приспособленій Іосифа къ пониманію и вкусу своихъ читателей можетъ служить тотъ фактъ, что Іосифъ въ угоду римлянамъ, которые во времена императоровъ весьма интересовались философіей, употребляетъ всѣ усилія къ тому, что-бы представить также и іудеевъ народомъ философскимъ. Такъ, по Іосифу, жажда философскаго знанія побудила еще ихъ родоначальника Авраама идти въ Египетъ, гдѣ онъ, послѣ законченнаго обученія, самъ философствуетъ, обучая мудрецовъ египетскихъ математикѣ и астрономіи[2]); далѣе, ихъ законодатель Моисей,

---

1) Поэтому-то ненависть къ римскому господству онъ приписываетъ только немногимъ „разбойникамъ“, подстрекательствомъ которыхъ онъ пытается объяснить и самое возмущеніе іудеевъ противъ римлянъ. Съ этою-же цѣлью и религіозно-политическую партію фарисеевъ, пользовавшихся неограниченнымъ вліяніемъ на народныя массы и въ то-же время враждебно настроенныхъ противъ римлянъ, Іосифъ старается представить только лишь какъ безобидную философскую школу, не смотря на то, что ихъ антиримская политика явно обнаруживается даже изъ собственныхъ замѣчаній Іосифа; но стремленіе скрыть истину въ особенности замѣтно при изложеніи имъ мессіанскихъ ожиданій іудейскаго народа, о которыхъ онъ говоритъ только мимоходомъ.

2) Antiquit. jud. Lib. I. cap. 8. §§ 1—2.

подобно греческимъ философамъ, также, повидимому, былъ того убѣжденія, что тѣло есть темница души [1]); ихъ величайшимъ царемъ былъ именно «философъ» Соломонъ, превосходившій своею мудростью египтянъ, которые считались мудрѣйшими изъ всѣхъ народовъ [2]); вообще-же у іудеевъ съ древнѣйшихъ временъ были три отечественныя философскія школы [3]), ученія которыхъ ревностно изучались іудейскими юношами [4]),—такимъ громкимъ именемъ называетъ Іосифъ іудейскія партіи фарисеевъ, саддукеевъ и ессеевъ.

Соотвѣтственно такому наименованію, Іосифъ излагаетъ особенности этихъ « φιλοσοφίαι » въ такомъ видѣ и тонѣ, какъ-будто существенное различіе между ними основывалось собственно на различіи ихъ метафизическихъ воззрѣній, побудившемъ іудейскій народъ раздѣлиться на три отдѣльныя школы. Такъ, въ томъ именно мѣстѣ «Древностей іудейскихъ», гдѣ Іосифъ въ первый разъ заговариваетъ объ іудейскихъ сектахъ, онъ говоритъ о нихъ слѣдующее: «были у іудеевъ три секты—αἱρέσεις [5]), которыя о человѣческихъ дѣйствіяхъ различно мыслили.... Фарисеи утверждали, что нѣкоторыя—но не всѣ—вещи суть дѣло судьбы, нѣкоторыя-же зависятъ отъ насъ самихъ—быть-ли имъ, или не быть; по мнѣнію ессеевъ, судьба является владычицею всего и ничто не можетъ случиться съ людьми безъ ея опредѣленія; саддукеи-же совершенно отвергаютъ судьбу, говоря, что она—ничто (считая ее вымысломъ), и что результатъ человѣческихъ дѣлъ нисколько отъ нея не зависитъ, а все приписываютъ намъ самимъ.» [6]).

Очевидно, Іосифъ, ревнуя о славѣ своего народа, хотѣлъ представить своихъ соотечественниковъ народомъ философскимъ,

---

а) Говоря объ установленныхъ Моисеемъ омовеніяхъ, необходимыхъ въ случаѣ тѣлесной нечистоты, Іосифъ замѣчаетъ: „если тѣло нечисто, то страдаетъ душа, которая отъ онаго чрезъ смерть опять должна отдѣлиться“. Contra Apion. Lib. II. cap. 24.

[2]) Antiquit. jud. Lib. VIII. cap. 2. § 5.

[3]) „ Ἰουδαίοις φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου τῶν πατρίων“. Antiquit. jud. Lib. XVIII. cap. 1. § 2.

[4]) Vita. Cap. 2.

[5]) Слово „ αἵρεσις“, очевидно, имѣетъ у Іосифа значеніе философской школы, соотвѣтственно вышеприведенному параллельному мѣсту въ Antiquit. jud. XVIII, 1. 2, гдѣ, вмѣсто αἱρέσεις, употреблено слово φιλοσοφίαι. Кромѣ означенныхъ выраженій Іосифъ, въ примѣненіи къ іудейскимъ партіямъ, употребляетъ еще термины: τάγματα, συντάγματα (союзы), см. Bell. jud. I, 5. 2; II, 8. 14, а также—μόριον (малая часть, частица). Ibid. VII, 2. 4.

[6]) Antiquit. jud. Lib. XIII. cap. 5. § 9.

хотѣлъ внушить образованному греко-римскому міру то убѣжденіе, что у іудеевъ была своя туземная философія, и что секты ихъ были обязаны своимъ происхожденіемъ, подобно философскимъ школамъ грековъ, различнымъ направленіямъ философствующей мысли. Нечего и говорить о томъ, что Іосифъ въ данномъ случаѣ крайне преувеличиваетъ дѣло изъ желанія представить свой народъ въ самомъ лучшемъ свѣтѣ и показать, что онъ ни въ какомъ отношеніи не уступаетъ другимъ народамъ. Если-бы мы и ничего не знали объ отличительныхъ особенностяхъ, характерѣ и направленіи іудейскихъ сектъ, ничего общаго съ философскими умозрѣніями не имѣющихъ; если-бы намъ и вовсе была неизвѣстна историческая почва, на которой возникли іудейскія партіи, и та борьба изъ-за политическаго преобладанія, которую вели между собою фарисеи и саддукеи въ теченіе всего послѣдняго періода древне-іудейской исторіи: то уже одинъ этотъ «искусственный схематизмъ»[1]), сказывающійся въ сообщеніи Іосифа, долженъ былъ-бы возбуждать сильное подозрѣніе касательно полной достовѣрности Іосифа въ данномъ случаѣ[2]). Но послѣ того, что̀ разсказываетъ объ этихъ партіяхъ самъ-же Іосифъ въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій [3]), становится вполнѣ очевидной вся неосновательность подобнаго утвержденія, будто-бы одинъ философскій принципъ, помимо всякихъ жизненно-историческихъ условій, могъ создать въ іудействѣ не только различныя направленія мысли, но также и секты, т. е. общества людей, устроившихъ всю свою жизнь, до послѣднихъ мелочей, согласно какому-нибудь метафизическому началу. Да и мыслимо-ли, въ самомъ дѣлѣ, допустить, что-бы языческія философскія понятія могли стать предметомъ преній въ области іудейства, и что-бы языческое понятіе объ εἱμαρμένη, или фатумѣ, игравшее столь видную роль въ современной Іосифу стоической философіи, могло послужить признакомъ отличія для партій въ сферѣ той религіи, которая въ одномъ Іеговѣ видѣла Вер-

---

1) Lipsius. Bibel-Lexicon von Schenkel. Bd. II. s. 188.

2) Подобный-же схематизмъ замѣчается также и въ томъ мѣстѣ, гдѣ Іосифъ говоритъ, что ессеи вѣрили въ безсмертіе души, но отрицали воскресеніе тѣла,—фарисеи признавали то и другое, а саддукеи отвергали то и другое. Antiquit. jud. XVIII, 1. 2—6; ср. Bell. jud. II, 8. 14.

3) См. въ особенности Antiquit. jud. XIII, 10. 5; ibid. 15. 5; ibid. 16. 2—3; XVII, 2. 3—4, гдѣ Іосифъ указываетъ на то, какъ сильно фарисейская партія втянулась въ политическія дѣла; см. также Antiquit. jud. XVIII, 1. 2—6; Bell. jud. I, 5. 2; II, 8. 2—14. Vita. cap. 38.

ховнаго Владыку всего и въ Немъ одномъ полагала причину всѣхъ превратностей судьбы?

Нѣтъ, только апологетическими тенденціями, преслѣдуемыми Іосифомъ въ его сочиненіяхъ, можно объяснить подобныя сообщенія этого іудейскаго историка. И это вполнѣ естественное желаніе Іосифа—восхвалить своихъ единовѣрцевъ—въ данномъ мѣстѣ станетъ для насъ тѣмъ болѣе понятнымъ, если мы обратимъ вниманіе на контекстъ рѣчи и ту связь, въ какой вриведено у него это извѣстіе о философскихъ школахъ.

Непосредственно предъ этимъ Іосифъ яркими красками изображаетъ блестящее положеніе іудейскаго государства, которымъ оно обязано было мудрой политикѣ первосвященника Іонаѳана. Восхваляя военные подвиги и гражданскія заслуги этого первосвященника, который умиротворилъ страну и доставилъ много благодѣяній іудейскому народу, Іосифъ поставляетъ ему въ заслугу, между прочимъ, также и то, что этотъ іудейскій правитель, въ цѣляхъ упроченія благоденствія своего народа, захотѣлъ заключить союзъ съ римлянами и спартанцами, для чего и посылалъ къ этимъ народамъ своихъ пословъ [1]). Для римскихъ читателей Іосифа такіе дерзновенные планы и претензіи со стороны варварскаго народа, находящагося у нихъ въ подчиненіи, могли-бы показаться весьма странными и не меньшей мѣрѣ смѣшными; и вотъ для того, что-бы предотвратить возможность подобнаго мнѣнія, Іосифъ нашелъ вполнѣ приличнымъ заговорить въ этомъ мѣстѣ о національныхъ философскихъ школахъ, желая этимъ увѣрить римскихъ читателей, что въ то время, когда Іонаѳанъ желалъ заключить свои союзы (κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον) [2]), іудейскій народъ достигъ не только блестящаго внѣшняго политическаго положенія, но также и высокой степени цивилизаціи и культуры.

Что касается другаго историческаго произведенія Іосифа—«Войны іудейской», то и тамъ ясно обнаруживается его апологетическая тенденція въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ, изображая внутреннее религіозно-нравственное и соціальное состояніе іудейскаго народа, говоритъ о трехъ сектахъ. Самымъ важнымъ мѣстомъ въ данномъ отношеніи является здѣсь глава 8-ая второй книги, гдѣ Іосифъ въ первый разъ заговариваетъ о трехъ іудейскихъ сектахъ, распро-

---

[1]) Antiquit. jud. XIII, 5. 7—8.

[2]) Antiquit. jud. XIII, 5. 9.

страняясь особенно подробно о сектѣ ессеевъ [1]). Почему Іосифъ нашелъ нужнымъ упомянуть о сектахъ именно здѣсь—это не трудно объяснить, опять-таки если взять во вниманіе связь этого разсказа съ предшествующимъ ему текстомъ. Іосифъ помѣщаетъ свой разсказъ объ іудейскихъ сектахъ непосредственно вслѣдъ за разсказомъ о возстаніи противъ римлянъ Іуды Галилеянина и его партіи. Естественно было ожидать, что римляне, прочтя этотъ разсказъ о существовавшей среди іудеевъ партіи, преслѣдовавшей антиримскія тенденціи, съ полнымъ правомъ могли заключить, что и другія іудейскія партіи (о существованіи которыхъ римляне не могли не знать) имѣли такой-же характеръ и преслѣдовали подобныя-же политическія цѣли. Желая предостеречь читателей отъ такого вполнѣ естественнаго вывода и внушить имъ убѣжденіе, что другія партіи ничего общаго съ первой не имѣютъ, а преслѣдуютъ совершенно иныя цѣли, Іосифъ счелъ необходимымъ заговорить здѣсь и о другихъ партіяхъ, что-бы выяснить ихъ характеръ. Такое намѣреніе Іосифа ясно обнаруживается изъ его замѣчанія объ Іудѣ Галилеянинѣ: «тотъ былъ учителемъ собственнаго толка, ни въ чемъ не сходствующаго съ другими»[2]), которые, по увѣренію Іосифа, занимались исключительно только любомудрствованіемъ и вели между собою лишь богословско-философскіе споры. Однако задавшись такою цѣлью, Іосифъ опять долженъ былъ встрѣтиться съ немалымъ затрудненіемъ въ виду того, что фарисейская и саддукейская партіи также имѣли политическую окраску (а фарисеи даже крайне враждебно относились къ владычеству римлянъ), и только одни ессеи, удалившіеся отъ міра и въ своемъ уединеніи предавшіеся тихой благочестивой жизни, были чужды всякихъ политическихъ стремленій. Поэтому Іосифъ не сталъ особенно распространяться о первыхъ двухъ партіяхъ, не смотря на то, что онѣ были гораздо значительнѣе ессеевъ какъ по числу членовъ, такъ и по вліянію на общественныя дѣла [3]), а ограничился только лишь общимъ замѣчаніемъ о нихъ, въ которомъ искусно затушевалъ соблазнительныя для римлянъ черты, представивъ ихъ «любомудрствующими въ Іудеѣ» и веду-

---

[1]) Іосифъ подробно описываетъ здѣсь организацію секты ессеевъ, условія для вступленія въ нее, ея отличительныя учрежденія, ежедневныя занятія ессеевъ, ихъ нравы, обычаи, теологическія и антропологическія воззрѣнія и пр.

[2]) Bell. jud. II, 8. 1.

[3]) По признанію самого Іосифа фарисеи и саддукеи были „главнѣйшими партіями“ въ Іудеѣ. Bell. jud. II, 8. 14.

ними между собою споры объ εἱμαρμένη и загробной жизни.[1]) Обратившись-же послѣ этого къ ессеямъ, онъ тутъ уже самымъ подробнымъ образомъ описываетъ ихъ образъ жизни, ихъ учрежденія, нравы, обычаи и теоретическія воззрѣнія, при чемъ, при выясненіи этихъ послѣднихъ, Іосифъ, оставаясь вѣрнымъ своей апологетической цѣли, по обыкновенію старается приноравливаться къ пониманію языческихъ читателей, и потому сближаетъ вѣрованія и воззрѣнія ессеевъ съ воззрѣніями грековъ.

Такой литературный пріемъ Іосифа вполнѣ обусловливается его тенденціей—разсказывать не столько о главнѣйшемъ и важнѣйшемъ, сколько о томъ, что̀ могло возбудить интересъ въ его читателяхъ и расположить ихъ къ благопріятному сужденію объ іудеяхъ, чему въ особенности могло способствовать ознакомленіе римлянъ съ сектою ессеевъ. Словомъ, Іосифъ въ данномъ случаѣ воспользовался разсказомъ объ ессеяхъ съ тою цѣлью, что-бы прикрыть истинное положеніе политическихъ дѣлъ въ Іудеѣ и выставить его въ иномъ свѣтѣ, такъ какъ естественно можно было ожидать, что читатель, находящійся еще вполнѣ подъ впечатлѣніемъ длиннаго описанія достопримѣчательной «αἵρεσις» ессеевъ, будетъ въ такомъ случаѣ прилагать тотъ-же самый масштабъ и къ сужденію о другихъ іудейскихъ партіяхъ [2]).

Выяснивъ побужденія, заставлявшія Іосифа съ особенною настойчивостью выставлять мнимыя философскія тенденціи своего народа и тѣмъ искажать истинное положеніе дѣла, мы уже нисколько не можемъ удивляться тому, что для возможной полноты своихъ параллелей Іосифъ не стѣсняется прикрывать своихъ іудейскихъ философовъ греческими именами: такъ, книжниковъ онъ безъ обиняковъ называетъ «софистами» [3]), о фарисейской школѣ замѣчаетъ, что она «подобна такъ называемой у грековъ школѣ стоической» [4]), а ессеевъ сопоставляетъ въ ихъ образѣ жизни съ послѣдователями Пиѳагора [5]) и съ

---

1) Bell. jud. II, 8. 2 и 14.

2) Поэтому-то, вѣроятно, Іосифъ, поименовавъ іудейскія партіи, начиная фарисеями и кончая ессеями (Bell. jud. II, 8. 2), тѣмъ не менѣе разсказываетъ раньше объ ессеяхъ, а потомъ уже о фарисеяхъ и саддукеяхъ. Bell. jud. II, 8. 2—14.

3) Bell. jud. II, 17. 8 и 9.

4) Παραπλήσιός ἐστι τῇ παρ' Ἕλλησι Στωϊκῇ λεγομένῃ. Vita. Cap. 2

5) Γένος δὲ τοῦτ' ἐστὶ διαίτῃ χρώμενον τῇ παρ' Ἕλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένῃ. Antiquit. jud. XV, 10. 4.

дакійскими полистами [1]), а въ отношеніи ихъ ученія о безсмертіи и загробной жизни—съ нѣкоторыми изъ грековъ вообще [2]). Что въ этихъ сближеніяхъ Іосифа заключается явное преувеличеніе и что имъ нельзя придавать никакого серьезнаго значенія—это съ очевидностью вытекаетъ уже изъ одного того, что Іосифъ, не смущаясь, нарядилъ въ мантію философской секты ортодоксальныхъ фарисеевъ, завзятыхъ враговъ всякой философіи и, по увѣренію самого Іосифа, людей, отличавшихся особеннымъ благочестіемъ и привязанныхъ къ традиціи, къ буквѣ закона и школьному духу [3]).

Итакъ, не подлежитъ сомнѣнію, что историческія произведенія Іосифа, преслѣдовавшаго при написаніи ихъ апологетическія цѣли и назначавшаго свои труды для греко-римскихъ читателей, въ тѣхъ именно мѣстахъ, гдѣ изображается религіозно-нравственная и соціальная жизнь народа іудейскаго, носятъ отчасти тенденціозный характеръ и даютъ нѣсколько одностороннее и фальшивое представленіе дѣйствительности. Это необходимо имѣть въ виду при сужденіи о достоинствѣ и степени достовѣрности извѣстій, сообщаемыхъ Іосифомъ Флавіемъ о сектѣ ессеевъ, такъ какъ нужно строго различать тѣ свидѣтельства, какія касаются теоретическихъ воззрѣній и вѣрованій ессеевъ, отъ тѣхъ, которыя говорятъ намъ о внѣшнихъ фактическихъ данныхъ. Извѣстіямъ перваго рода нельзя безусловно довѣрять, а можно принимать ихъ только послѣ критическаго обсужденія и выдѣленія субъективныхъ взглядовъ самого Іосифа, насколько это оказывается возможнымъ. Что-же касается тѣхъ извѣстій, какія сообщаетъ Іосифъ о внѣшнихъ учрежденіяхъ ессеевъ, ихъ нравахъ и обычаяхъ, гдѣ Іосифу незачѣмъ было привносить свои субъективные взгляды,—тамъ нѣтъ никакого повода подвергать сомнѣнію и заподозривать достовѣрность сообщеній Іосифа. Напротивъ, самое содержаніе разсказа, въ которомъ Іосифъ приводитъ цѣлый рядъ часто незначительныхъ, но почти всегда характерныхъ чертъ и обычаевъ ессеевъ, ясно показываетъ намъ, что мы имѣемъ дѣло съ разсказомъ очевидца, хорошо знавшаго учрежденія и особенности секты и

---

1) Μάλιστα ἐμφερεῖς ὄντες Δακῶν τοῖς Πολισταῖς λεγομένοις. Antiquit. jud. XVIII, 1. 5.

2) Bell. jud. II, 8. 11.

3). См. прим. 3-е на стр. 32-ой,—особ. послѣднія цитаты. Неосновательность предположенія о сродствѣ фарисейства съ стоицизмомъ весьма убѣдительно выясняетъ Г а н и к. См. Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1867. 149 и сл.

имѣвшаго случай лично наблюдать образъ жизни, нравы и обычаи ессеевъ. И дѣйствительно, изъ всѣхъ писателей, оставившихъ намъ свои свѣдѣнія объ ессенизмѣ, только одинъ Іосифъ, жившій нѣкоторое время среди самихъ ессеевъ, а затѣмъ долго остававшійся вблизи ихъ, живя въ Палестинѣ, имѣлъ возможность ближе всего ознакомиться съ организаціей и отличительными особенностями ессейской секты, и только одинъ онъ могъ писать свой разсказъ объ ессеяхъ, почти не нуждаясь въ какихъ-либо письменныхъ источникахъ [1]). Наконецъ, Іосифъ сообщаетъ намъ свѣдѣнія объ ессеяхъ въ двухъ своихъ произведеніяхъ, написанныхъ имъ въ разное время, а это имѣетъ свое значеніе, такъ какъ, съ одной стороны, повтореніе однихъ и тѣхъ-же извѣстій придаетъ имъ бо́льшую прочность и достовѣрность, а появленіе новыхъ свидѣтельствуетъ только о болѣе тщательномъ изученіи предмета самимъ авторомъ, нашедшимъ нужнымъ восполнить пробѣлы въ своихъ прежнихъ сообщеніяхъ [2]).

Такимъ образомъ сочиненія Іосифа по справедливости должны быть признаны ***важнѣйшимъ источникомъ*** свѣдѣній о сектѣ ессеевъ,—а если въ сообщеніяхъ іудейскаго историка и попадаются кое-гдѣ неточности, вкравшіяся въ разсказъ или по его собственной винѣ, или-же происшедшія совершенно невольно [3]), то это нисколько не отнимаетъ у его повѣствованія того высокаго значенія, какое издавна было приписываемо ему, какъ основному источнику для знакомства съ ессенизмомъ, тѣмъ болѣе, что всѣ эти прикрасы при внимательномъ чтеніи разсказа Іоси-

---

1) Если Іосифъ и передастъ нѣкоторые эпизоды изъ жизни отдѣльныхъ членовъ ессейской секты, относящіеся къ давнимъ временамъ—напр., объ ессеѣ Іудѣ, современникѣ царя Аристовула († 104 г. до Р. Х.; см. Antiquit. jud. XIII, 11. 2. Ср. Bell. jud. I, 3. 5),—то эти свѣдѣнія легко могли быть заимствованы имъ изъ устнаго народнаго преданія.

2) Въ Antiquit. jud.—позднѣйшемъ сочиненіи Іосифа Флавія—мы, дѣйствительно, находимъ нѣкоторыя новыя черты, недостающія въ пространномъ описаніи ессеевъ, помѣщенномъ въ Bell. jud. II, 8. 2—14; это именно: 1) точное опредѣленіе числа ессеевъ— 4000; 2) указаніе на земледѣліе, какъ на преимущественное занятіе ессеевъ; 3) отверженіе ими рабства и 4) отверженіе храмовыхъ жертвъ.

3) Такъ какъ кое-что въ ессенизмѣ онъ могъ, конечно, понять неправильно и ложно; о другомъ онъ могъ высказать только свои догадки, не будучи въ состояніи узнать истинныхъ воззрѣній ессеевъ; наконецъ, иное онъ и намѣренно могъ представить въ ложномъ свѣтѣ—въ цѣляхъ апологетическихъ.

фа ясно обнаруживаются сами собой, и потому свободно могутъ быть отброшены.

Послѣ Іосифа наиболѣе подробныя и важныя извѣстія объ ессеяхъ сообщаетъ намъ іудео-александрійскій философъ Филонъ, который, подобно Іосифу, разсказываетъ объ этой сектѣ также въ двухъ своихъ произведеніяхъ: въ трактатѣ подъ заглавіемъ «Объ истинной свободѣ добродѣтельнаго»[1]) и въ «Апологіи іудеевъ»[2]).

Хотя въ послѣднее время нѣкоторыми изъ западныхъ изслѣдователей подлинность сочиненія «Quod omnis probus liber» и заподозрѣна[3]), но во всякомъ случаѣ она еще не подорвана окончательно, такъ какъ всѣ аргументы противъ подлинности этого сочиненія находятъ для себя вполнѣ основательное опроверженіе со стороны наиболѣе компетентныхъ въ этой области ученыхъ, спеціально посвятившихъ себя изученію сочиненій Филона. Изложеніе этихъ споровъ о подлинности сочиненія «Quod omnis probus liber», могущее стать предметомъ особой монографіи, слишкомъ далеко отвлекло-бы насъ отъ прямой нашей цѣли; поэтому мы не станемъ излагать ихъ здѣсь, а считаемъ вполнѣ достаточнымъ сослаться въ данномъ случаѣ на новѣйшее изслѣдованіе такого выдающагося знатока Филоновыхъ сочиненій, какъ Massebieau [4]), въ которомъ онъ съ полною основательностью защища-

---

[1]) „Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον"; въ латинскомъ переводѣ, въ которомъ обыкновенно цитуется это сочиненіе—„Quod omnis probus liber". Philonis opera omnia. Edit. in Francofurti; pag. 876—879. Edit. Mangey; t. II; pag. 457—459.

[2]) „Ἀπολογία περὶ Ἰουδαίων". Отрывки этой Апологіи, содержащіе извѣстія объ ессеяхъ, сохранены у церковнаго историка Евсевія. См. Patrologiae Graecae cursus completus. Edit. Migne. t. XXI; pag. 641—644, а также и отдѣльное изданіе—Praeparatio Evangelica graece et latine. Edit. Fr. Vegerus. Coloniae 1688. Lib. VIII, cap. 11. (Philonis opera omnia. Edit. Mangey; t. II; pag. 632—634).

[3]) Изъ таковыхъ можно указать на Франкеля, Гретца, Тидемана, Кюэнена, Оле и др. См. Lucius. „Der Essenismus", стр. 13, а также—Jahrbücher für protest. Theologie. 1887. Heft 2.

[4]) Le classement des oeuvres de Philon, Massebieau; Paris. 1889. Авторитетность этого ученаго, посвятившаго много лѣтъ на безпристрастное изученіе сочиненій Филона, въ данномъ случаѣ засвидѣтельствована однимъ изъ серьезнѣйшихъ современныхъ западныхъ ученыхъ—Шюреромъ, давшимъ о немъ (въ Theolog. Literaturzeitung. 1891 г. № 4) такой отзывъ: „Massebieau является учителемъ въ этой области, изслѣдовавши сочиненія Филона съ такою тщательностью и вниманіемъ, какъ никто до сихъ поръ. Его сужденія столь прекрасны, что невольно заставляютъ согласиться съ ними". Въ дополненіе къ

ет подлинность «Quod omnis probus liber»,—съ тѣмъ, что-бы безъ колебанія приписывать это сочиненіе Филону и пользоваться имъ какъ источникомъ для ознакомленія съ ессейской сектой. Мы считаемъ возможнымъ вполнѣ ограничиться этимъ тѣмъ болѣе, что разсказъ Филона въ существенномъ согласуется съ повѣствованіемъ Іосифа, а встрѣчающіяся незначительныя разногласія между ними легко могутъ быть примирены, если руководствоваться тѣмъ, что твердо установлено изъ показаній Іосифа[1]).

Новѣйшая критика сочиненій Филона приводитъ изслѣдователей къ тому заключенію, что «Quod omnis probus liber» есть одно изъ первыхъ по времени произведеній Филона, написан-

---

этому можно указать еще на Вендландта, который въ статьѣ, спеціально посвященной разбору сочиненія „Quod omnis probus liber", опровергая возраженія противниковъ, доказываетъ, что въ означенномъ сочиненіи нѣтъ ничего такого, что мѣшало-бы признать авторомъ его не только іудея вообще, но даже самого Филона. См. Archiv für Geschichte der Philosophie. 1888. Heft 4, s. 509. Ср. также замѣтку того-же Вендландта въ Jahrbücher für protest. Theologie. 1888. Heft 1.

1) Не увлекаясь новыми теоріями, не пріобрѣвшими еще твердой почвы для себя, а также считая здѣсь неумѣстнымъ входить въ подробный историко-критическій разборъ подлежащихъ источниковъ, мы также и по отношенію къ другимъ нашимъ источникамъ, подлинность которыхъ заподазривается нѣкоторыми западными учеными (такъ, напр., Онле высказываетъ сомнѣніе въ подлинности нѣкоторыхъ мѣстъ въ сочиненіяхъ Іосифа; см. Jahrbücher für protest. Theologie, 1888. Heft 3), будемъ держаться того взгляда на нихъ, какой составлялъ доселѣ достояніе исторической науки, т. е. будемъ признавать подлинность всѣхъ указываемыхъ нами источниковъ какъ истину, не подлежащую сомнѣнію. Наглядными примѣромъ того, насколько еще неустойчивы взгляды новѣйшихъ критиковъ на нѣкоторыя изъ оспариваемыхъ сочиненій Филона, можетъ служить крайнее разногласіе въ сужденіи о его трактатѣ „De vita contemplativa", который также служитъ для насъ однимъ изъ важныхъ пособій. Этотъ трактатъ является однимъ изъ наиболѣе заподазриваемыхъ произведеній Филона, и вопросъ о его подлинности, благодаря изслѣдованію Люціуса (Die Therapeuten. Strassburg. 1879 г.), казалось, былъ уже несомнѣнно рѣшенъ въ отрицательномъ смыслѣ (ср. Ширеръ Gesch. des jüdischen Volkes. Bd. II, s. 864. Leipzig, 1886), но въ послѣднее время вышеупомянутый Massebieau снова поднялъ этотъ вопросъ и въ своемъ сочиненіи: „Le traité de la Vie Contemplative et la question des Therapeutes" (Paris. 1888), „на основаніи многолѣтняго занятія сочиненіями Филона и безпристрастнаго изученія трактата De vita contempl.", обстоятельно выясняетъ, что Люціусъ ошибся въ своемъ сужденіи, и что точное и подробное сравненіе трактата съ общепризнанными сочиненіями Филона ручается за его подлинность. (Ср. отзывъ Гарнакка о сочиненіи Massebieau въ Theolog. Literaturzeitung. 1888 г. № 14).

ное имъ еще въ юношескомъ возрастѣ [1]). Къ такому выводу приводятъ многіе внутренніе признаки разсматриваемаго сочиненія, какъ-то: отсутствіе строгаго плана въ изложеніи мыслей, неясность, напыщенность и необработанность слога, излишнее многословіе и растянутость разсказа, частое обращеніе къ историческимъ примѣрамъ для подтвержденія мыслей и, наконецъ, частое пользованіе чужими мыслями—въ видѣ значительныхъ извлеченій изъ языческихъ поэтовъ и философовъ. Если означенное мнѣніе критиковъ справедливо—а въ этомъ едва-ли можно сомнѣваться—то, слѣдовательно, «Quod omnis probus liber» является самымъ древнимъ, дошедшимъ до насъ источникомъ, изъ котораго мы можемъ заимствовать свѣдѣнія объ ессеяхъ; но при оцѣнкѣ этихъ свѣдѣній нужно имѣть въ виду то, что они сообщаются намъ, во-первыхъ, не очевидцемъ, такъ какъ ничего неизвѣстно о томъ, что-бы Филонъ въ молодыхъ годахъ посѣщалъ Палестину, а во-вторыхъ—лицомъ, находившимся подъ сильнымъ вліяніемъ греческой философіи[2]), и потому судившимъ обо всемъ съ точки зрѣнія этой философіи. Впрочемъ, и самый характеръ изложенія означеннаго сочиненія, тенденціозная цѣль котораго ясно сказывается уже въ самомъ его заглавіи, не вызываетъ въ читателѣ впечатлѣнія личнаго знакомства съ дѣломъ, какое получается отъ разсказа очевидца, что такъ замѣтно въ сочиненіяхъ Іосифа.

Задавшись мыслью доказать то положеніе, что всякій добродѣтельный человѣкъ обладаетъ истинною свободою, Филонъ приводитъ въ подтвержденіе этого многіе историческіе примѣры и свидѣтельства языческихъ писателей. Сославшись сперва на греческихъ мудрецовъ, персидскихъ маговъ и индійскихъ гимнософистовъ, Филонъ затѣмъ указываетъ также и на палестинскихъ ессеевъ,—и описанію ихъ отличительныхъ особенностей посвящаетъ значительную часть своего сочиненія, такъ что разсказъ объ ессеяхъ выходитъ у него несоразмѣрно длиннымъ сравнительно съ прочими частями сочиненія. Такое предпочтительное вниманіе Филона къ ессеямъ представляется подозрительнымъ для нѣкоторыхъ ученыхъ и, между прочимъ, служитъ для нихъ однимъ изъ главныхъ поводовъ къ сомнѣнію въ подлинности этого отрывка,

---

1) См. Люцiусъ. Der Essenismus; стр. 14, а также Massebieau. Le classement des oeuvres de Philon, s.79—87. Ср. Шюреръ. Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu Christi. Bd. II, s. 855.

2) Самъ Филонъ сознается (De congr. p. 434), что въ юности онъ находился подъ сильнымъ вліяніемъ стоической философской школы.

заставляя предполагать здѣсь позднѣйшую интерполяцію. Между тѣмъ внимательное отношеніе къ ессеямъ и сравнительная длинота разсказа не только не заключаютъ въ себѣ ничего удивительнаго, но, напротивъ, они должны были явиться неизбѣжно, если только авторомъ этого отрывка былъ не кто иной, какъ Филонъ.

Національному самолюбію Филона не могло не быть лестнымъ пріятное сознаніе того, что и среди его соотечественниковъ находились люди, которые могли служить образцомъ добродѣтели для другихъ и которые въ этомъ отношеніи стояли наравнѣ съ знаменитѣйшими мужами древности, и потому представляется вполнѣ естественнымъ то, если Филонъ съ такою любовью отнесся къ ессеямъ и довольно подробно остановился на описаніи ихъ обычаевъ и нравственныхъ принциповъ. И тотъ фактъ, что ессеямъ отведена значительная часть разсказа въ «Quod omn. prob. liber», по нашему мнѣнію, не только ничего не говоритъ противъ принадлежности его Филону, но, напротивъ, можетъ служить однимъ изъ аргументовъ въ пользу его подлинности, такъ какъ тотъ интересъ, какой обнаруживаетъ авторъ къ сектѣ ессеевъ, ея учрежденіямъ и обычаямъ, можетъ быть понятенъ единственно только у іудея, хотя и отдающаго дань уваженія языческимъ философамъ, но въ то-же время и благоговѣющаго предъ всѣмъ національнымъ, что только заключало въ себѣ какія-либо хорошія черты. Кромѣ этого, образъ жизни ессеевъ, ихъ обычаи и нравственные принципы, дѣйствительно, во многихъ отношеніяхъ были таковы, что они какъ нельзя болѣе подходили для подтвержденія мысли, положенной Филономъ въ основу своего сочиненія. Ессеи, разсказываетъ Филонъ, не терпѣли въ своемъ обществѣ рабовъ, полагая, что всѣ люди созданы свободными; ессеи не занимались торговлей и избѣгали занятій, ведущихъ къ обогащенію, опасаясь сдѣлаться рабами богатства; ессеи не имѣли своей личной собственности, но все у нихъ было общимъ: они ввели у себя общеніе имущества, одежды, пищи, заботясь о томъ, что-бы между ними было полное равенство во всемъ; ессеи однимъ изъ главныхъ принциповъ своей жизни поставляли умѣренность и воздержность, желая быть свободными отъ всякихъ излишествъ и довольствуясь самымъ необходимымъ; ессеи стремились къ возвышенію духа, что-бы не быть рабами плоти;—словомъ, ессеи, увѣряетъ Филонъ, располагали свою жизнь по троякому канону, требующему любви къ Богу, любви къ добродѣтели и любви къ людямъ. Все это и многое другое въ ессенизмѣ вполнѣ подходи-

ло къ доказательству того положенія, что «всякій добродѣтельный—свободенъ», и если въ виду этого Филонъ такъ подробно распространился объ ессеяхъ, то это отнюдь не можетъ служить основаніемъ къ отрицанію подлинности означеннаго отдѣла въ сочиненіи «Quod omnis probus liber». Только люди, руководящіеся тѣми или иными предвзятыми мнѣніями, могутъ въ угоду имъ оспаривать подлинность указаннаго отдѣла, приписывая его то какому-либо компилятору—язычнику, жившему до 70 г. по Р. Х.[1]), то кому-либо изъ позднѣйшихъ христіанскихъ писателей—апологету монашества[2]).

Но рѣшая вопросъ о подлинности сочиненія «Quod omnis probus liber» въ пользу Филона, мы тѣмъ не менѣе далеки отъ того, что-бы признавать за всѣми показаніями александрійскаго философа безусловную достовѣрность и считать всѣ высказываемыя имъ мысли и тенденціи за подлинно-ессейскія.

Прежде всего самъ Филонъ, хотя и былъ современникомъ секты ессеевъ, но жилъ не въ Палестинѣ, а въ Александріи египетской; слѣдовательно, по мѣсту своего жительства онъ былъ слишкомъ удаленъ отъ мѣстопребыванія ессеевъ для того, что-бы быть въ состояніи въ точности и во всѣхъ подробностяхъ знать особенности секты. Правда, изъ сочиненія Филона «О провидѣніи», отрывки котораго сохранены у Евсевія[3]), мы узнаемъ, что онъ однажды былъ въ Палестинѣ—главнымъ образомъ съ цѣлью посѣтить отечественное святилище (τὸ πατρῶον ἱερόν), но это путешествіе было совершено Филономъ уже въ зрѣломъ возрастѣ, когда сочиненіе «Quod omnis probus liber», по всей вѣроятности, давно уже было имъ написано. Высказывается, впрочемъ, нѣкоторыми предположеніе[4]), что Филонъ еще также и въ юности посѣщалъ Палестину, и потому-де могъ лично знать и наблюдать ессеевъ; однако, если-бы и допустить справедливость подобной догадки, ни на чемъ, впрочемъ, не основанной, то во всякомъ случаѣ предполагаемое посѣщеніе Филономъ ессейскихъ колоній, уже въ виду своей непродолжительности и случайности, могло-бы имѣть своимъ слѣдствіемъ только поверхностное знакомство его съ сектой

---

[1]) Какъ, напр., утверждаетъ это Ausfeld. См. Jahrbücher für protest. Theologie. 1888 г. Heft 1,—статья Вендланда, стр. 105.

[2]) Подобное мнѣніе высказалъ Ohle. См. Jahrbüch. für protest. Theologie. 1887 г. Heft 2; статья подъ заглавіемъ: Die Essäer des Philo.

[3]) Praeparatio evangelica. Lib. VIII, cap. 14; p. 398.

[4]) Gfrörer. Philo und die alex. Theosophie. Bd. I, s. 6. Ср. однако Bd. I, s. 8 и Bd. II, s. 288.

ессеевъ и отнюдь не давало-бы ему возможности собрать точныя и подробныя свѣдѣнія о всѣхъ особенностяхъ этой замкнутой секты, изложенныя имъ въ своемъ сочиненіи. Уже изъ одного этого съ большею или меньшею вѣроятностью можно было-бы заключать, что извѣстія объ ессеяхъ, содержащіяся въ сочиненіи «Quod omnis probus liber», сообщаются Филономъ не на основаніи личнаго наблюденія; а то обиліе цитатъ и историческихъ примѣровъ, какое замѣчается въ этомъ сочиненіи, не оставляетъ почти мѣста сомнѣнію въ томъ, что Филонъ, при написаніи его, располагалъ многими письменными источниками, именно—сборниками изреченій, разсказовъ и анекдотовъ о достопримѣчательныхъ мужахъ древности, откуда онъ и заимствовалъ свои свѣдѣнія о магахъ, гимнософистахъ и пр. Весьма естественно, поэтому, предположить (хотя и нельзя этого доказать), что также и при написаніи отдѣла объ ессеяхъ Филонъ пользовался какимъ-либо не дошедшимъ до насъ разсказомъ объ ессеяхъ, принадлежавшимъ, по всей вѣроятности, какому-либо іудейскому писателю [1]).

Какъ-бы то ни было, но во всякомъ случаѣ вѣрно то, что Филонъ въ своемъ сочиненіи не даетъ намъ такого полнаго и подробнаго описанія образа жизни и особенностей ессейства, какое представилъ намъ Іосифъ, такъ какъ въ Филоновомъ разсказѣ не только нѣтъ описанія внѣшней организаціи секты, ежедневныхъ обязанностей ессеевъ, обычаевъ при вступленіи въ секту, новиціатства и пр., но не отмѣчаются также и весьма характерныя для ессейства черты: такъ, напр., въ немъ ничего не говорится о безбрачіи ессеевъ, объ ихъ отрицательномъ отношеніи ко всему храмовому богослуженію, о предпочтеніи ими своихъ очищеній храмовымъ жертвамъ, объ омовеніяхъ и очищеніяхъ, игравшихъ столь видную роль въ жизни ессеевъ, о претензіяхъ на даръ пророчества и пр. Чѣмъ-бы ни объяснять эти пробѣлы, допущенные Филономъ,—тѣмъ-ли, что самъ Филонъ или его первоисточникъ не имѣли возможности вполнѣ и всесторонне изучить ессейство, или-же тѣмъ, что Филонъ намѣренно допустилъ ихъ, останавливаясь главнымъ образомъ на тѣхъ чертахъ, которыя лучше всего под-

---

1) Приписывать предполагаемый нами источникъ именно іудейскому писателю побуждаетъ насъ то соображеніе, что только іудей могъ проявить въ своемъ разсказѣ столько любви къ дѣлу, указать столько подробностей и такъ явно обнаружить свое знакомство съ іудействомъ,—какъ объ этомъ позволяетъ заключать разсказъ Филона.

ходили для подтвержденія его основнаго тезиса, но во всякомъ случаѣ они не говорятъ въ пользу Филонова сочиненія, побуждая отводить ему не столь значительное мѣсто въ ряду основныхъ источниковъ для ознакомленія съ ессейской сектой, какое мы признали за сочиненіями Іосифа Флавія.

Но не въ одномъ этомъ сочиненіе «Quod omn. prob. liber» уступаетъ произведеніямъ Іосифа: ему недостаетъ также и того объективнаго и безпристрастнаго изложенія, которое составляетъ главное достоинство историка и которое въ особенности внушаетъ довѣріе къ сообщаемымъ извѣстіямъ. Напротивъ, Филонъ, повидимому, мало заботился о томъ, что-бы въ точности передать намъ подлинно-ессейскія воззрѣнія и убѣжденія, а поставивъ себѣ предвзятую цѣль, ясно сказывающуюся уже въ самомъ заглавіи его сочиненія, онъ разсматриваетъ ессейство съ соотвѣтственной точки зрѣнія, и потому вноситъ въ свой разсказъ множество личныхъ соображеній, догадокъ и замѣчаній, стараясь подыскать какія-либо философскія основанія для объясненія ессейскихъ обычаевъ и учрежденій и вообще дать имъ ту или иную мотивировку, съ тѣмъ, что-бы сдѣлать возможно-болѣе убѣдительною мысль, положенную въ основу сочиненія.

Эти субъективныя примѣси и вставки, разсѣянныя по всему сочиненію «Quod omnis probus liber», въ особенности замѣтны въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Филонова описанія, гдѣ онѣ сразу бросаются въ глаза. Такъ, напримѣръ[1]): «ессеи, разсказываетъ Филонъ, жили въ деревняхъ, избѣгая городовъ по причинѣ развращенности нравовъ городскихъ жителей, такъ какъ они знаютъ, что подобно тому, какъ отъ зараженнаго воздуха происходитъ болѣзнь, такъ и отъ общенія съ дурными людьми происходитъ неисцѣлимое зараженіе для души»[2]). «Ессеи, говоритъ онъ далѣе, не имѣя своего имущества и вообще никакой собственности, считаютъ себя за самыхъ богатыхъ, такъ какъ, наблюдая умѣренность въ своихъ потребностяхъ и обладая спокойствіемъ духа, считаютъ это за богатство, что и вполнѣ справедливо»[3]). Ессеи осуждаютъ имѣющихъ рабовъ, потому что такіе люди «нарушаютъ законъ природы, которая, подобно матери, родила и воспитала всѣхъ одинаковымъ образомъ (ὁμοίως), и не словомъ,

---

1) Нижеслѣдующіе примѣры мы заимствуемъ изъ сочиненія Люциуса: Der Essenismus. s. 18.

2) Quod omnis probus liber. p. 876, D.

3) Ibid. p. 876, E.

но самымъ дѣломъ сдѣлала братьями по тѣлу, общеніе которыхъ разрушаетъ лукавая и эгоистическая алчность» [1]).

Что въ приведенныхъ положеніяхъ объясненіе ессейскихъ особенностей принадлежитъ самому Филону, а не ессеямъ, которые могли мотивировать ихъ и иначе,—это доказывается поразительнымъ сходствомъ представленныхъ объясненій съ тѣми положеніями, которыя высказываетъ Филонъ какъ въ томъ-же самомъ, такъ и въ другихъ своихъ сочиненіяхъ, прямо отъ своего лица [2]). Точно такъ-же и то троякое дѣленіе философіи (на логику, физику и этику), какое Филонъ приписываетъ ессеямъ [3]), а равнымъ образомъ и объясненіе того, почему ессеи отдавали предпочтеніе этикѣ, всецѣло должны быть отнесены на счетъ самого александрійскаго философа, высказывавшаго точно такія-же воззрѣнія [4]), такъ какъ ессеи вовсе не были философами κατ' ἐξοχήν и, по собственнымъ словамъ Филона, они логикой и физикой даже и не занимались. [5]).

Но гдѣ очевиднѣе всего сказывается субъективизмъ Филона и навязываніе имъ ессеямъ своихъ личныхъ воззрѣній—такъ это именно въ томъ мѣстѣ, гдѣ Филонъ воспроизводитъ содержаніе вступительной ессейской клятвы. Содержащіяся въ клятвенной формулѣ нравственныя обязанности ессеевъ Филонъ распредѣляетъ по тремъ категоріямъ, разсматривая ихъ какъ обязательства любви къ Богу, любви къ добродѣтели и любви къ людямъ [6]), и согласно этому дѣленію онъ и перечисляетъ добродѣтели ессеевъ. Однако на самомъ дѣлѣ содержаніе ессейской клятвы, которая формулирована у Іосифа весьма точнымъ и обстоятельнымъ образомъ [7]), не даетъ достаточнаго основанія для такого разграниченія нравственныхъ обязанностей ессеевъ; за то оно вполнѣ согласуется съ тѣмъ сужденіемъ о различіи нравственныхъ обязан-

---

1) Ibid. p. 877, B.

2) Ср., напр., собственныя сужденія Филона: о городахъ—въ „De decal." p. 744, A. и слѣд.; о владѣніи имуществомъ и объ истинномъ богатствѣ—въ „De Abrahamo". p. 353, B. и въ „De somn." p. 583, E. и слѣд.; о соціальномъ неравенствѣ людей—въ „De creat. princ." p. 734, E.

3) Quod omnis probus liber. p. 877, C.

4) Ср. Целлеръ. Die Philosophie der Griechen. Bd. III Abth. 2 s. 357 и сл.

5) Quod omnis probus liber. p. 877, C.

6) Ibid. p. 877, D.

7) Bell. jud. Lib. II, cap. 8. § 7.

ностей человѣка, какое выработалъ самъ Филонъ и какое онъ высказываетъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій [1]).

Итакъ, разсказываетъ-ли Филонъ объ ессеяхъ на основаніи личнаго наблюденія, или же на основаніи какого-либо письменнаго источника,—но во всякомъ случаѣ не подлежитъ сомнѣнію то, что въ сочиненіи „Quod omnis probus liber“ нѣтъ столь необходимой для безпристрастнаго историка строгой объективности изложенія, а что въ немъ отводится значительное мѣсто личнымъ воззрѣніямъ и взглядамъ самого автора, такъ что иногда трудно бываетъ съ точностью опредѣлить, что собственно принадлежитъ ессеямъ и что должно быть отнесено на счетъ Филона.

Въ виду всего сказаннаго о сочиненіи „Quod omnis probus liber“ его нельзя признать вполнѣ надежнымъ и достовѣрнымъ источникомъ для точнаго ознакомленія съ ессейской сектой, такъ какъ далеко не все то можетъ быть отнесено къ ессеямъ, что сообщается о нихъ Филономъ. Поэтому названнымъ сочиненіемъ должно пользоваться съ осторожностью, принимая только тѣ свѣдѣнія его, которыя не противорѣчатъ показаніямъ другихъ источниковъ, и отвергая тѣ, которыя въ этихъ послѣднихъ не находятъ себѣ подтвержденія; въ особенности-же это нужно примѣнять въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ рѣчь идетъ о какихъ-либо теоретическихъ воззрѣніяхъ и взглядахъ ессеевъ.

Кромѣ извѣстій, сообщаемыхъ въ сочиненіи „Quod omnis probus liber“, Филонъ разсказываетъ объ ессеяхъ еще также и въ другомъ своемъ сочиненіи, которое во многихъ отношеніяхъ имѣетъ преимущество предъ только-что разсмотрѣннымъ. Это другое сочиненіе есть именно его «Апологія» („Ἀπολογία περὶ Ἰουδαίων“), которая хотя и не дошла до насъ въ полномъ своемъ составѣ, но отрывки изъ нея, относящіеся къ сектѣ ессеевъ, сохранены намъ церковнымъ историкомъ Евсевіемъ въ его «Praeparatio evangelica» [2]). Означенная «Апологія», по общему мнѣнію изслѣдователей, была написана Филономъ уже въ позднѣйшій періодъ его жизни (ок. 40 г. по Р. Х.) съ тою именно цѣлью, что-бы воочію обнаружить предъ язычниками благочестіе и добродѣтели, присущія іудейскому народу и тѣмъ самымъ смягчить то непріязненное и презрительное отношеніе, какое проявляли къ іудеямъ язычники.

---

1) De septenario. p. 1178. D. Ср. Целлеръ. Op. cit. s. 354.

2) Lib. VIII, cap. 11.

Мы знаемъ изъ словъ самого Филона [1]), что по крайней мѣрѣ однажды онъ былъ въ Палестинѣ, и, конечно, въ бытность свою на родинѣ ессейства Филонъ не упустилъ случая такъ или иначе ближе ознакомиться съ сектою ессеевъ и собрать на мѣстѣ болѣе точныя свѣдѣнія о тѣхъ образцахъ добродѣтели, которымъ онъ такъ много удивлялся еще въ своей молодости [2]) и образъ жизни которыхъ такъ много согласовался съ тѣмъ идеаломъ благочестивой жизни, который онъ рисуетъ въ своихъ сочиненіяхъ. Теперь Филонъ съ удобствомъ могъ провѣрить свои прежнія свѣдѣнія и исправить нѣкоторыя неточности, вкравшіяся въ его разсказъ, содержащійся въ «Quod omnis probus liber». И дѣйствительно, мы видимъ, что въ «Апологіи» въ двухъ пунктахъ даются намъ свѣдѣнія, повидимому, противорѣчащія показаніямъ «Quod omnis probus liber», а на самомъ дѣлѣ служащія только дополненіемъ и разъясненіемъ этихъ послѣднихъ. Именно: вопреки сообщенію «Quod omnis probus liber» о томъ, что ессеи живутъ только въ деревняхъ и избѣгаютъ городовъ[3]),—въ «Апологіи», напротивъ того, сообщается, что ессеи населяли также многіе города Іудеи и многія другія населенныя мѣста [4]).

Несомнѣнно, что въ данномъ случаѣ въ «Апологіи» Филонъ исправляетъ неточность своего перваго показанія въ«Quod omnis probus liber» касательно мѣстожительства ессеевъ,—неточность, которая произошла оттого, что ессеи, жившіе въ городахъ, затерявшись въ массѣ другихъ жителей, ускользнули отъ вниманія того наблюдателя, извѣстіями котораго пользовался Филонъ при составленіи своего сочиненія «Quod omnis probus liber», или-же отъ вниманія самого Филона, если только онъ писалъ это сочиненіе на основаніи личнаго наблюденія, произведеннаго имъ еще въ юности. И это позднѣйшее измѣненіе въ «Апологіи» тѣмъ скорѣе должно быть признано за поправку, что оно вполнѣ согласуется съ свидѣтельствомъ Іосифа [5]), который, какъ природный Але-

іудейской"—въ семидесятыхъ годахъ по Р. Х., а „Древности іудейскія"—въ 93 или 94-мъ г. по Р. Х. (См. Contra Apion. Lib. I. cap. 9 и Ant. jud. XX, 11, заключеніе).

1) Евсевій. Praeparatio evangelica. Lib. VIII, 14; 398.

2) Quod omn. prob. lib., pag. 878, C.

3) Pag. 876. D.

4) „Οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους". Apologia pro Judaeis, § 1. (Edit. Mangey, II, 632).

5) Bell. jud. Lib. II, cap. 8. § 4.

стинецъ, не могъ не знать о существованіи ессеевъ, населяющихъ города.

Съ подобной-же поправкой первоначальнаго извѣстія мы имѣемъ дѣло также и въ другомъ мѣстѣ «Апологіи»; именно: опредѣляя число ессеевъ въ «Quod omnis probus liber»[1]). Филонъ насчитываетъ ихъ «свыше 4000» человѣкъ, а въ «Апологіи» [2]) онъ обозначаетъ ихъ какъ „μυρίους". Конечно, это „μυρίους" нельзя принимать за точное обозначеніе числа ессеевъ, т. е. за 10,000, какъ думаютъ нѣкоторые (Беллерманъ, Газе и др.), но все-же должно согласиться съ тѣмъ, что «Апологія» предполагаетъ гораздо большее число ессеевъ, чѣмъ «Quod omnis probus liber». И это вполнѣ естественно: если число тѣхъ ессеевъ, которые жили въ деревняхъ, по первоначальному увѣренію Филона, равнялось 4000, то, конечно, эта цифра должна была увеличиться отъ присоединенія къ ней ессеевъ, населявшихъ города, если при этомъ даже и не брать во вниманіе время, протекшее между первымъ и вторымъ сочиненіемъ Филона.

Итакъ, «Апологія» Филона не только должна быть поставлена выше «Quod omnis probus liber» по достовѣрности сообщаемыхъ въ ней свѣдѣній о сектѣ ессеевъ, но и вообще она должна быть признана однимъ изъ важнѣйшихъ первоисточниковъ для надлежащаго ознакомленія и выясненія особенностей essenизма; ея сообщеніямъ можно довѣрять вполнѣ, и даже болѣе—ея извѣстіями должно провѣрять показанія другихъ источниковъ.

Тѣмъ не менѣе, если, не останавливаясь на томъ или другомъ отдѣльномъ сочиненіи, оцѣнить сравнительное достоинство всѣхъ вообще свидѣтельствъ о сектѣ ессеевъ, какія только сообщаются намъ Іосифомъ и Филономъ въ ихъ произведеніяхъ, то во всякомъ случаѣ преимущество по всей справедливости должно быть на сторонѣ Іосифа Флавія. Мало того, что характеръ свидѣтельствъ того и другаго писателя далеко не одинаковъ, такъ какъ «ясно, что Филонъ болѣе *разсуждаетъ* о предметѣ (подробности котораго не вполнѣ ему извѣстны), тогда какъ Іосифъ *описываетъ* со всѣми подробностями хорошо извѣстную ему дѣйствительность» [3]), но самыя свѣдѣнія, сообщаемыя этимъ послѣднимъ, гораздо полнѣе, подробнѣе и обстоятельнѣе сообщеній

---

1) Pag. 896, C.

2) Apologia pro Judaeis. § 1.

3) Богородскій. Къ вопросу объ ессеяхъ. Прав. Соб. 1873 г. III, 190.

Филона, у котораго ни въ «Quod omnis probus liber», ни въ «Апологіи» не отмѣчены многія особенности ессейства, указанныя Іосифомъ. Такъ, напр., Филонъ не останавливается на описаніи ежедневныхъ обязанностей ессеевъ, обрядовъ при вступленіи въ секту, новиціатства и пр., не упоминаетъ объ ежедневныхъ омовеніяхъ, объ отверженіи ессеями храмоваго богослуженія, объ ангелологіи ессеевъ, не говоритъ о вѣрѣ ихъ въ безсмертіе, о вѣрѣ въ судьбу, о занятіяхъ предсказываніемъ будущаго; наконецъ, отъ вниманія Филона ускользнуло, повидимому, также и то обстоятельство, что была фракція ессеевъ, вступающая въ бракъ, такъ какъ указанія на это въ его сочиненіяхъ нѣтъ. Все это показываетъ, что Филонъ далеко не столь точно и не столь близко былъ знакомъ съ сектою ессеевъ, какъ Іосифъ, который, благодаря своей непосредственной связи съ самою сектою, могъ точнѣе узнать особенности ессейства и дать о немъ болѣе полныя и всесторонніе свѣдѣнія [1]).

Изъ сказаннаго слѣдуетъ само собою, что Филонъ не могъ быть источникомъ для Іосифа, какъ это предполагаютъ нѣкоторые [2]); равнымъ образомъ невѣроятно также и обратное предположеніе [3]), такъ какъ противъ этого говоритъ уже одна хронологія, а также отсутствіе у Филона нѣкоторыхъ весьма характерныхъ для ессейства чертъ, упоминаемыхъ Іосифомъ. Оба писателя даютъ намъ, слѣдовательно, совершенно независимыя другъ отъ друга описанія этой интересной іудейской секты, и тотъ фактъ, что оба они въ существенномъ согласуются между собою, можетъ только служить доказательствомъ того, что многія изъ существен-

---

1) Удивительнымъ поэтому представляется, если нѣкоторые (правда, немногіе) изъ изслѣдователей ессенизма отдаютъ рѣшительное предпочтеніе Филону, утверждая, что ему-де должна быть лучше извѣстна „внутренняя сущность ессейства“ и что, не останавливаясь на мелочахъ и внѣшнихъ подробностяхъ, онъ „проникаетъ-де въ самую сущность вещей“. (Фридлкидеръ. Revue des Études Juives, 1887, t. XIV, april—juin; s. 192. —Гфрэрер. Philo und die alexandr. Theosophie. Bd. I, Th. 2, s. 300 и слѣд.). Подобное пристрастное отношеніе къ Филону можно объяснить развѣ только тѣмъ, что оно какъ нельзя болѣе благопріятствуетъ предвзятымъ мнѣніямъ означенныхъ изслѣдователей, пытающихся доказать, что ессеи были такими-же философами, какъ и самъ Филонъ, и что они держались тѣхъ-же самыхъ воззрѣній и принциповъ, какіе легли въ основу іудео-александрійской религіозной философіи.

2) Гаусратъ. Die Neutestam. Zeitgeschichte. 1868. s. 135.

3) Гретцъ. Geschichte der Juden. Bd. III, s. 464, 470.

ныхъ особенностей этой секты воспроизведены ими точно и вполнѣ согласно съ дѣйствительностью.

Указанными сочиненіями Іосифа и Филона исчерпываются всѣ наши источники свѣдѣній объ ессенизмѣ, принадлежащіе собственно іудейскимъ писателямъ: свѣдѣній, идущихъ отъ какихъ-либо другихъ древнихъ іудейскихъ писателей, исторія намъ не сохранила. Изъ остальныхъ извѣстій, идущихъ отъ языческихъ и христіанскихъ писателей, наибольшаго вниманія заслуживаетъ извѣстіе объ ессеяхъ, сообщаемое намъ языческимъ естествоиспытателемъ Плиніемъ Старшимъ, жившимъ во второй половинѣ I-го вѣка по Р. Х. (23—79 г.) [1]).

Разсказываетъ-ли Плиній объ ессеяхъ на основаніи какихъ-либо письменныхъ документовъ, или-же онъ имѣлъ случай лично наблюдать образъ жизни ессеевъ—трудно рѣшить положительно за отсутствіемъ необходимыхъ историческихъ данныхъ. Одинъ изъ новѣйшихъ изслѣдователей ессенизма (Люціусъ) рѣшительно отрицаетъ возможность посѣщенія Плиніемъ ессейскихъ колоній и даже вообще Палестины, указывая главнымъ образомъ на то, что самый тонъ и характеръ его описанія, испещреннаго многими цифрами, именами и статистическими выкладками, заставляетъ предполагать, что Плиній имѣлъ подъ руками какой-либо письменный документъ, и именно документъ греческаго происхожденія [2]). Вопреки этому мнѣнію, другіе ученые (Дэне, Кеймъ, Целлеръ, Линсіусъ, Гаусратъ) склоняются болѣе къ тому предположенію, что Плиній описываетъ ессеевъ на основаніи личнаго знакомства съ ними. Это послѣднее мнѣніе представляется намъ болѣе основательнымъ, такъ какъ, во-первыхъ, статистическія свѣдѣнія о Палестинѣ и ея жителяхъ, встрѣчающіяся у Плинія, сами по себѣ едва-ли могутъ говорить что-либо противъ посѣщенія Плиніемъ этой страны: статистическія данныя и личное наблюденіе другъ друга нисколько не исключаютъ, такъ какъ и при личномъ посѣщеніи какой-либо страны можно имѣть подъ руками сочиненія, относящіяся къ географіи или этнографіи этой страны, и въ потребныхъ случаяхъ пользоваться ими. Во-вторыхъ, трудно допустить, что-бы Плиній во время своихъ обширныхъ путешествій ни разу не былъ въ Палестинѣ, которая въ его время уже давно

---

[1]) Caii Plinii Secundi Historiae naturalis libri XXXVII. Edit. Harduini. Parisiis. 1723. I—II. Объ ессеяхъ говорится въ Lib. V, cap. 17.

[2]) Люціусъ. Der Essenismus. s. 32.

привлекала къ себѣ вниманіе римлянъ; а разъ онъ былъ въ Палестинѣ, то изъ естественнаго любопытства и любви къ удивительнымъ явленіямъ онъ, весьма вѣроятно, могъ посѣтить также и ессейскую колонію въ оазисѣ Энгеди; и это тѣмъ вѣроятнѣе, что самое описаніе ессеевъ, какое дѣлаетъ Плиній, даетъ чувствовать, что это—разсказъ очевидца. Наконецъ, тотъ фактъ, что Плиній, не смотря на свою извѣстную ненависть къ іудеямъ [1]), внесъ эту замѣтку объ ессеяхъ въ свою «Исторію» и отозвался о нихъ одобрительно, говоритъ въ пользу мнѣнія, что Плиній самъ былъ свидѣтелемъ столь поразившаго его образа жизни ессеевъ.

Описаніе ессеевъ, приведенное у Плинія, отличается отъ вышеразсмотрѣнныхъ свидѣтельствъ тѣмъ, что оно даетъ намъ изображеніе секты только въ общихъ чертахъ и не касается подробностей. Плиній указываетъ только на нѣкоторыя поразившія его особенности секты, какъ-то: отсутствіе въ ней женщинъ, безбрачіе, отсутствіе денегъ и пр., совершенно умалчивая о многихъ другихъ характерныхъ особенностяхъ секты [2]). Тѣмъ не менѣе, не смотря на свою краткость и сжатость, описаніе Плинія имѣетъ свое значеніе, и его нельзя игнорировать при изученіи ессейства. Во-первыхъ, оно точно указываетъ главное мѣстопребываніе ессеевъ, именно: оазисъ Энгеди въ іудейской пустынѣ, лежащей на западномъ берегу Мертваго моря [3]); во-вторыхъ, въ немъ отмѣчается та отличительная и немаловажная для характеристики ессеевъ черта, что секта эта ежедневно обновлялась множествомъ пришельцевъ, которые, будучи удручены житейскими невзгодами и бѣдствіями, искали здѣсь мира и успокоенія отъ мірской суеты. Эта черта ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что секта ессеевъ по преимуществу отличалась мирнымъ и тихимъ характе-

---

1) Hist. natur. Lib. XIII, cap. 4.

2) Вотъ что говоритъ Плиній объ ессеяхъ: „Ab occidente litore (Мертваго моря) Esseni fugiunt, usque qua nocent: gens sola est in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum. In diem ex aequo convenarum turba renascitur, large frequentantibus, quos vita fessos ad mores eorum fortunae fluctus agitat. Ita per saeculorum millia (incredibile dictu) gens aeterna est, in qua nemo nascitur. Tam fecunda illis aliorum vitae poenitentia est. Infra hos Engadda oppidum fuit". Hist. natur. Lib. V, cap. 17.

3) Плиній даже ограничиваетъ мѣстопребываніе ессеевъ единственно только этимъ мѣстомъ, что вполнѣ объясняется тѣмъ, что онъ, какъ иноземецъ, не могъ знать во всей точности палестинскихъ отношеній. Вспомнимъ, что и Филонъ первоначально не замѣтилъ было существованія городскихъ ессеевъ, что явствуетъ изъ сочиненія его „Quod omnis probus liber".

ромъ и именно этою стороною производила сильное впечатлѣніе на современниковъ. Въ-третьихъ, показаніе Плинія даетъ поводъ нѣкоторымъ изслѣдователямъ заключать, что въ ессенизмѣ происходило постепенное развитіе первоначальныхъ принциповъ, которое замѣтно обнаруживалось въ болѣе и болѣе возрастающемъ отреченіи ессеевъ отъ міра, достигшемъ-де наивысшей степени во времена Плинія, когда ессеи удалились въ пустыню и окончательно замкнулись въ своемъ уединеніи. Насколько справедливо это мнѣніе—будетъ выяснено ниже при рѣшеніи вопроса о происхожденіи ессенизма. Наконецъ, описаніе Плинія важно и въ томъ отношеніи, что оно можетъ служить подтвержденіемъ сообщеній Іосифа и Филона, такъ какъ, будучи независимымъ отъ этихъ послѣднихъ, оно между тѣмъ вполнѣ согласуется съ тѣмъ, что мы узнаемъ объ ессеяхъ отъ Іосифа и Филона.

Разсмотрѣнные нами литературные памятники единственно только и могутъ быть названы въ строгомъ смыслѣ слова источниками для знакомства съ сектою ессеевъ; что-же касается извѣстій объ ессеяхъ, принадлежащихъ писателямъ позднѣйшимъ, то они, какъ мы замѣтили выше, могутъ быть приняты только въ качествѣ второстепенныхъ, а не самостоятельныхъ источниковъ, и потому особеннаго значенія при изслѣдованіи ессенизма имѣть не могутъ. Въ виду этого мы ограничимся только краткими замѣчаніями объ этихъ позднѣйшихъ извѣстіяхъ, сообщаемыхъ какъ языческими, такъ и христіанскими писателями.

Такъ, краткое упоминаніе объ ессеяхъ мы находимъ у языческаго писателя конца I-го вѣка—Діона Chrysostom'a [1]), который въ одномъ изъ своихъ разсужденій, посвященныхъ доказательству того положенія, что счастье не зависитъ отъ богатства, между прочими примѣрами указываетъ также и на ессеевъ, называя „счастливыми“ ессейскія колоніи, расположенныя на берегу Мертваго моря. Указаніе на эту мѣстность ведетъ къ предположенію, что источникомъ для разсказа Діона, по всей вѣроятности, послужилъ Плиній.

Разсказъ того-же Плинія послужилъ также источникомъ для того описанія ессеевъ, какое даетъ намъ языческій писатель III-го

[1]) См. Synesius. Dio, vel de ipsius vitae instituto. (Edit. Petavii. Paris. 1731). Pag. 39. B—C.

вѣка Солинъ († 238 г.) въ своемъ «Полигисторѣ»[1]). Солинъ, подобно Плинію, говоритъ только объ ессейскихъ колоніяхъ вблизи Мертваго моря, замѣчая между прочимъ: «ita per immensum spatium saeculorum, incredibile dictu, aeterna gens est cessantibus puerperiis». Эти слова содержатъ, повидимому, ту мысль, что ессеи жили у береговъ Мертваго моря еще во времена Солина, т. е. въ III вѣкѣ по Р. Х.; но подобный выводъ былъ-бы совершенно ошибочнымъ, такъ какъ онъ не находитъ для себя подтвержденія ни въ одномъ изъ другихъ свидѣтельствъ, относящихся къ тому-же времени. Очевидно, Солинъ самъ не зналъ ессеевъ, а прямо скопировалъ разсказъ Плинія, не давъ себѣ труда провѣрить, насколько его разсказъ соотвѣтствуетъ дѣйствительности, вслѣдствіе чего и допустилъ столь невѣроятный анахронизмъ. Это тѣмъ вѣроятнѣе, что Солинъ не только выражается буквально словами Плинія, заимствуя у него нѣкоторыя весьма характерныя выраженія, но и вообще изображаетъ ессеевъ точно такими-же чертами, какія мы видѣли у Плинія, ни въ чемъ почти не отступая отъ разсказа этого послѣдняго, если не считать того замѣчанія Солина, что члены секты были исключаемы изъ общества даже за самую малую провинность. Правда, есть еще у Солина замѣчаніе о томъ, будто ессеи питались только финиками (palmis victitant), о чемъ нигдѣ больше не упоминается, но это выраженіе, по всей вѣроятности, составляетъ только свободный перифразъ словъ Плинія: «socia palmarum»[2]).

Болѣе подробныя извѣстія о сектѣ ессеевъ даетъ намъ языческій писатель того-же III-го вѣка—неоплатоникъ Порфирій (233—305 г. по Р. Х.) въ своемъ сочиненіи: „Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων“[3]). Эта бо́льшая подробность зависитъ главнымъ образомъ оттого, что Порфирій заимствуетъ свои свѣдѣнія о сектѣ ессеевъ у Іосифа, на что имѣется указаніе у самого Порфирія. Прямо указывая на сочиненія Іосифа, какъ на источникъ своихъ свѣдѣній о сектѣ ессеевъ, Порфирій въ числѣ этихъ сочиненій называетъ, между прочимъ, сочиненіе: „Πρὸς τοὺς Ἕλληνας“, которое не дошло до насъ[4]),

---

1) „Polyhistor“, cap. XXXV; §§ 7—12.

2) Plin., Hist. natur. Lib. V; cap. 17.

3) „De abstinentia ab esu animalium“. Lib. IV, cap. 11—13. (Ed. Jacob. de Rhoer. 1767).

4) Нѣкоторые, впрочемъ, полагаютъ, что подъ означеннымъ сочиненіемъ слѣдуетъ разумѣть извѣстное произведеніе Іосифа „Contra Apionem“. См., напр., Ширеръ. Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu Christi. Bd. I, s. 68.

но въ которомъ однако Іосифъ, можетъ быть, также касался ессеевъ. Тѣмъ не менѣе едва-ли Іосифъ могъ сообщать въ немъ что-либо новое о сектѣ ессеевъ, такъ какъ разсказъ Порфирія представляетъ изъ себя почти буквальное повтореніе повѣствованія Іосифа объ ессеяхъ, находящагося въ Bell. jud. II, 8. 2—13, и только въ нѣкоторыхъ мѣстахъ онъ допускаетъ незначительныя уклоненія отъ своего источника. Такъ, Порфирій понялъ, повидимому, разсказъ Іосифа о строгомъ воздержаніи и умѣренности ессеевъ въ пищѣ и питьѣ въ томъ смыслѣ, что они совершенно воздерживались отъ употребленія мясной пищи; по крайней мѣрѣ этимъ только можно объяснить тотъ фактъ, что разсказъ Іосифа нашелъ себѣ мѣсто въ сочиненіи, трактующемъ о воздержаніи отъ мясной пищи. Между прочимъ, Порфирій замѣчаетъ, что пища ессеевъ по субботамъ была настолько скудна и плоха, что въ этотъ день они не имѣли нужды въ отправленіи естественныхъ потребностей [1]). Въ другомъ мѣстѣ, разсказавъ объ искусствѣ ессеевъ предсказывать будущее, Порфирій прибавляетъ, что этому способствовали главнымъ образомъ ихъ простой образъ жизни и навыкъ въ истинѣ и благочестіи. Если къ сказанному прибавить, что Порфирій въ своемъ разсказѣ объ ессеяхъ опускаетъ нѣкоторые параграфы изъ описанія Іосифа [2]), то этимъ и ограничивается вся разница, какую только можно отмѣтить между означенными двумя повѣствованіями.

Изъ христіанскихъ писателей, упоминавшихъ объ ессеяхъ, самое древнее свидѣтельство принадлежитъ историку Егезиппу, который, какъ видно изъ отрывковъ, сохраненныхъ у Евсевія, называетъ секту ессеевъ первою изъ семи перечисляемыхъ имъ израильскихъ ересей [3]).

---

1) „Τοσαύτη μέν ἐστιν αὐτῶν ἡ λιτότης ἡ περὶ τὴν δίαιταν καὶ ὀλιγότης, ὡς τῇ ἑβδομάδι μὴ δεῖσθαι κενώσεως“. Что Порфирій считалъ именно ессеевъ вегетаріанцами, это явствуетъ также изъ того, что непосредственно за означеннымъ замѣчаніемъ онъ затѣмъ продолжаетъ: „τοιοῦτο μὲν τὸ τῶν Ἐσσαίων παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις τάγμα· πᾶσί γε μὴν ἀπηγόρευτο ὑὸς ἐσθίειν“ к. т. λ. Lib. IV, cap. 13—14. Такимъ образомъ онъ, повидимому, противополагаетъ обычай ессеевъ общеіудейскому обычаю: всѣмъ іудеямъ вообще были запрещены только извѣстные роды мяса, а ессеямъ—мясо вообще.

2) Онъ опускаетъ именно параграфы 6-ой, 7-ой, 8-ой, большую часть 9-го, 10-ый, изъ 11-го—весь отрывокъ, начинающійся словами: „по ихъ мнѣнію, которое согласуется съ мнѣніемъ грековъ“ и т. д., и, наконецъ,—13-ый.

3) Евсевій. Hist. eccles. Lib. IV, cap. 22. 7.

Болѣе подробный разсказъ объ ессеяхъ мы находимъ у римскаго епископа Ипполита (III-го вѣка), помѣщенный въ его «Refutationes omnium haeresum», или „Φιλοσοφούμενα“ [1]). Разсказъ Ипполита составленъ, очевидно, на основаніи описанія Іосифа въ Bell. jud. Lib. II, cap. 8. §§ 2—13, такъ какъ содержаніе его весьма близко подходитъ къ тому, что сообщаетъ объ ессеяхъ Іосифъ, хотя у Ипполита и встрѣчаются нѣкоторыя отступленія отъ его первоисточника, которыя заслуживаютъ того, что-бы о нихъ упомянуть.

Важнѣйшія отступленія касаются слѣдующихъ двухъ пунктовъ: во-первыхъ, Ипполитъ совершенно видоизмѣняетъ тѣ мѣста Іосифова разсказа, въ которыхъ можно усматривать указаніе на существованіе у ессеевъ солнцепочитанія [2]). Согласно разсказу Ипполита все дѣло ограничивалось только тѣмъ, что ессеи имѣли обыкновеніе тотчасъ по пробужденіи, не принимаясь за другія занятія, обращаться къ Богу съ молитвою и гимнами. Такимъ образомъ у Ипполита нѣтъ ни малѣйшаго намека на какое-либо солнцепочитаніе со стороны ессеевъ. Трудно только съ точностью опредѣлить, произвольно-ли Ипполитъ измѣнилъ эти показанія Іосифа, усомнившись въ ихъ достовѣрности, или-же онъ имѣлъ для этого какія-либо основанія (напр., дошедшее до него преданіе), и не желая вводить читателей въ заблужденіе, онъ потому и не повторялъ двусмысленныхъ словъ Іосифа. Во-вторыхъ, показаніе Ипполита расходится съ Іосифовымъ разсказомъ также и въ томъ мѣстѣ, гдѣ этотъ церковный писатель излагаетъ эсхатологическое ученіе ессеевъ. Сказавъ о вѣрѣ ессеевъ въ безсмертіе души [3]), Ипполитъ продолжаетъ, что ессеи не отвергали также и воскре-

---

[1]) Refutationes omnium haeresum. Edit. Duncker et Schneidewin. Götting. 1859. p. 472—486.—Φιλοσοφούμενα. Lib. IX, cap. 18—28. См. между сочиненіями Оригена. Patrolog. Graecae cursus compl. Migne. t. XVI, 3; p. 3396—3406.

[2]) У Іосифа значится: „πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον... πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι“ (Bell. jud. II, 8. 5). Ипполитъ видоизмѣняетъ это такимъ образомъ: „παραμένουσι δὲ εὐτάκτως καὶ ἐπιμόνως εὐχόμενοι ἕωθεν, μηδὲν πρότερον φθεγξάμενοι εἰ μὴ τὸν Θεὸν ὑμνήσωσι“. Refut. omn. haeres. Lib. IX, cap. 21. Другое мѣсто Іосифа, гласящее, что ессеи тщательно закрывали одеждою свою срамоту, „ὡς μὴ τὰς αὐτὰς ὑβρίζοιεν τοῦ Θεοῦ“ (Bell. jud. II, 8. 9),—Ипполитъ передаетъ такимъ образомъ:... „φάσκοντες μὴ δεῖν ὑβρίζειν τὰς αὐτάς“ (ibid. Lib. IX, cap. 25); такимъ образомъ выраженіе „τοῦ Θεοῦ“ у Ипполита прямо опущено.

[3]) Refut. omn. haeres. Lib. IX, cap. 26.

сенія тѣла [1]), и въ заключеніе излагаетъ ессейское ученіе о будущемъ судѣ, гибели міра посредствомъ огня и вѣчномъ мученіи грѣшниковъ. Такимъ образомъ Ипполитъ, въ отличіе отъ Іосифа, которымъ, какъ увидимъ ниже, ессейскому ученію о безсмертіи придана греческая окраска, почти совершенно сближаетъ это ученіе ессеевъ съ общеіудейскимъ вѣрованіемъ, приписывая также и ессеямъ вѣру въ воскресеніе тѣла, на что нѣтъ даже и намека у Іосифа [2]).

Кромѣ указанныхъ отступленій отъ Іосифова описанія у Ипполита встрѣчаются еще нѣкоторыя новыя черты сравнительно съ разсказомъ Іосифа. Такъ, въ одномъ мѣстѣ [3]) онъ замѣчаетъ, что нѣкоторые ессеи по субботамъ не вставали съ своего ложа. Въ другомъ мѣстѣ [4]) передается нелишенное интереса извѣстіе о томъ, что нѣкоторые ессеи запрещеніе закона дѣлать и носить какія-бы то ни было изображенія [5]) доводили до такой строгости, что не употребляли въ своей средѣ никакихъ монетъ, избѣгая отчеканенныхъ на нихъ изображеній; по этой-же причинѣ они никогда не входили въ тѣ города, ворота которыхъ были украшены статуями. Иные изъ ессеевъ, свидѣтельствуетъ Ипполитъ, требовали, что-бы тѣ язычники, которые разсуждали объ Іеговѣ и Его законѣ, принимали обрѣзаніе: въ противномъ случаѣ ихъ убивали, отчего, замѣчаетъ Ипполитъ, этихъ ессеевъ стали называть зилотами и сикареями [6]). Возможно, что Ипполитъ заимствовалъ эти новыя черты изъ преданія, которое, сохраняясь въ устахъ народа, могло дойти и до него, но во всякомъ случаѣ извѣстіе о сикареяхъ, составлявшихъ особую, разбойническую партію въ народѣ іудейскомъ [7]), не можетъ быть отнесено къ древнимъ ессеямъ, такъ какъ однимъ изъ основныхъ принциповъ

---

1) „Ἐρῥωται δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ ὁ τῆς ἀναστάσεως λόγος· ὁμολογοῦσι γὰρ καὶ τὴν σάρκα ἀναστήσεσθαι καὶ ἔσεσθαι ἀθάνατον, ὃν τρόπον ἤδη ἀθάνατός ἐστιν ἡ ψυχή". Refut. omn. haeres. Lib. IX, cap. 27.

2) Едва-ли однако можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что Ипполитъ произвольно измѣнилъ показаніе Іосифа, желая, быть можетъ, привести въ согласіе ессейское ученіе съ ученіемъ христіанской религіи. По крайней мѣрѣ Ипполитъ при разсказѣ объ ессеяхъ не имѣлъ подъ руками никакого другаго источника, кромѣ повѣствованія Іосифа.

3) Φιλοσοφούμενα. IX, 25.

4) Ibid. IX, 26.

5) Исх. XX, 4; Второз. V, 8.

6) Φιλοσοφούμενα. Ibid. IX, 26.

7) См. Bell. jud. II, 13. 3.

этихъ послѣднихъ было—миролюбіе. Въ остальномъ у Ипполита нѣтъ ничего такого, что существенно отличалось-бы отъ показаній Іосифа, или противорѣчило-бы его свидѣтельству.

Далѣе, обширными свѣдѣніями о сектѣ ессеевъ обладалъ церковный историкъ Евсевій, еп. Кесарійскій, какъ объ этомъ можно заключать изъ приводимыхъ въ его сочиненіяхъ отрывковъ изъ сочиненій Филона и Порфирія. Такъ, въ 11-ой главѣ VIII-ой книги его «Praeparatio evangelica» приводится вышеразсмотрѣнный нами отрывокъ изъ Филоновой „Ἀπολογία περὶ Ἰουδαίων", трактующій объ ессеяхъ; а въ 12-ой главѣ той-же VIII-ой книги приводится выдержка объ ессеяхъ изъ Филонова сочиненія «Quod omnis probus liber», буквально сходная съ соотвѣтствующими мѣстами означеннаго сочиненія Филона. Наконецъ, въ 3-ей главѣ IX-ой книги того-же сочиненія сообщается описаніе ессеевъ, почти буквально заимствованное изъ сочиненія Порфирія, хотя, впрочемъ, и подъ другимъ заглавіемъ, именно: „Περὶ τῆς τὸ παλαιὸν διαλαμβάσης παρὰ Ἰουδαίοις φιλοσοφίας". Все это свидѣтельствуетъ о томъ, что Евсевій, собравшій столько свѣдѣній объ ессеяхъ, былъ значительно заинтересованъ этой сектой; тѣмъ не менѣе, не смотря на обширность своихъ свѣдѣній, заимствованныхъ изъ различныхъ источниковъ, Евсевій, къ сожалѣнію, въ своей «Церковной Исторіи», въ томъ именно мѣстѣ, гдѣ онъ перечисляетъ имена различныхъ іудейскихъ сектъ, ограничивается только лишь краткимъ упоминаніемъ имени этой секты, нисколько не распространяясь о ея характерѣ и воззрѣніяхъ[1]).

Заключая обзоръ свидѣтельствъ объ ессеяхъ, принадлежащихъ древнимъ христіанскимъ писателямъ, мы должны остановиться еще на извѣстіяхъ Св. Епифанія Кипрскаго, который въ своемъ сочиненіи «Противъ ересей»[2]) приводитъ имена іудейскихъ еретиковъ, обозначающія, повидимому, секту ессеевъ. Перечисляя разнообразныя ереси, Епифаній говоритъ объ ессинахъ [3]) (Ἐσσηνοί), а такая форма имени обычно прилагается къ нашимъ ессеямъ также и Іосифомъ [4]). Однако этихъ ессиновъ Епифаній

---

1) Евсевій. Histor. eccles. Lib. IV, cap. 22. Patr. Graec. curs. compl. t. XX. pag. 381. Впрочемъ, Евсевій въ данномъ случаѣ только повторяетъ свидѣтельство Егезиппа.

2) „На 80 ересей Панарій или Ковчегъ". См. Творенія св. отцовъ—въ русскомъ переводѣ. Т. 42.

3) Творенія св. Епифанія Кипрскаго. Ч. I, ересь X; стр. 65.

4) Antiquit. jud. XIII, 5. 9; XIII, 10. 6; XIII, 11. 2. и др. Bell. jud. II, 8. 2; II, 8. 11; II, 8, 13 и др.

считаетъ ересью не чисто іудейскою, а самарянскою, и поставляетъ ихъ въ связь съ другими самарянскими еретиками—досиѳеями, севуеями и гороѳинами, которыхъ, какъ можно заключать изъ Епифанія, раздѣляли между собою главнымъ образомъ только обрядовые споры о времени празднованія общихъ съ іудеями праздниковъ—Пасхи, Пятидесятницы и Кущей. Дѣйствительно-ли Епифаній въ данномъ случаѣ имѣлъ въ виду ессеевъ Іосифа, а не какую-либо другую секту, и если такъ, то почему онъ причислилъ ессеевъ къ самарянскимъ ересямъ,—трудно сказать, потому что Епифаній не сообщаетъ ни одной характеристической черты, по которой мы могли-бы признать въ ессинахъ Епифанія нашихъ ессеевъ; весь его разсказъ ограничивается только замѣчаніемъ, что вышеозначенныя четыре самарянскія ереси «одинаково другъ съ другомъ думали объ обрѣзаніи, субботѣ и другихъ предписаніяхъ закона», и что въ частности «ессины держались первоначальныхъ правилъ, ничего къ нимъ не прикладывая» [1]), но въ чемъ именно состояли и каковы были эти первоначальные правила и обычаи—Епифаній не выясняетъ. Такимъ образомъ если это мѣсто Епифанія и заключаетъ въ себѣ указаніе на ессеевъ, то все-же оно не даетъ намъ никакихъ новыхъ и достовѣрныхъ свѣдѣній касательно ихъ секты.

Нѣсколько далѣе въ томъ-же сочиненіи Епифаній разсказываетъ о нѣкоторой—уже *іудейской*—сектѣ ессеевъ, или оссиновъ (Ὀσσηνοί), «вышедшихъ изъ страны наватеевъ, изъ Итуреи, изъ страны Моавитской и Аріельской, изъ мѣстности, лежащей по ту сторону такъ называемой въ божественномъ Писаніи долины Слаиой (Сиддимъ), а это есть такъ называемое Мертвое море. (Быт. XIV, 3)»[2]). Нѣкоторые изслѣдователи [3]), совершенно игнорируя то обстоятельство, что Епифаній ясно отличаетъ эту секту отъ вышеуказанной секты ессиновъ, по имени тождественной съ ессинами Іосифа, хотятъ видѣть въ этихъ оссинахъ нашихъ ессеевъ. Дѣйствительно, созвучіе между этими двумя наименованіями весьма замѣтно, да и самое мѣстожительство оссиновъ и ессеевъ было, повидимому, одно и то-же, именно—берега Мертваго моря; но было-ли у этихъ сектъ такое-же полное соотвѣтствіе и въ ученіи, и въ правилахъ жизни, и въ обычаяхъ, объ этомъ нельзя

---

1) Ibid. стр. 65.

2) Ibid., ересь XIX; стр. 83—90.

3) Гфрёрёръ. Philo und die alexandr. Theosophie, Th. 2; s. 383—384.

сказать ничего положительнаго, такъ какъ Епифаній и въ данномъ случаѣ не указываетъ ни одной характеристической черты, которая подходила-бы къ ессеямъ Іосифа и Филона. Все, что сообщаетъ Епифаній объ оссинахъ, ограничивается слѣдующимъ [1]): прежде всего онъ даетъ толкованіе имени оссиновъ, которое, по его мнѣнію, означаетъ: «родъ крѣпкій» (очевидно, Епифаній производитъ это слово отъ еврейскаго עצי); но если эта этимологія имени вѣрна, то она не имѣетъ ничего общаго съ сущностью и основными стремленіями ессейской секты. Далѣе Епифаній указываетъ мѣстожительство оссиновъ, именно—восточное побережье («по ту сторону») Мертваго моря, но и это указаніе не подходитъ къ нашимъ ессеямъ, такъ какъ они, по свидѣтельству Плинія Натуралиста и Солина [2]), жили на западномъ берегу Мертваго моря («ab occidente litore»), населяя оазисъ Энгеди.

Тѣмъ болѣе не подходитъ къ ессеямъ та краткая характеристика оссиновъ, какая находится у Епифанія. «Оссины, говоритъ этотъ церковный писатель,—лицемѣры нравами и страшные выдумщики» [3]), но это рѣшительно противорѣчитъ тому, что мы знаемъ объ ессеяхъ Іосифа и Филона. Нѣсколько далѣе Епифаній объ этой-же ереси дѣлаетъ такое замѣчаніе: «она держится іудейскаго образа жизни въ томъ, что субботствуетъ, обрѣзывается и дѣлаетъ все, требуемое закономъ, а отвергаетъ только, подобно назореямъ, книги» [4]). Подобная характеристика также не примѣнима къ ессеямъ, которые, какъ увидимъ ниже, уклонялись отъ исполненія закона въ нѣкоторыхъ весьма существенныхъ пунктахъ. Что-же касается книгъ, которыя отрицали оссины, то подъ этими книгами ближайшимъ образомъ, повидимому, должно разумѣть книги Моисея, или пятокнижіе, такъ какъ назореи отрицали именно эти книги [5]), но въ другомъ своемъ сочиненіи Епифаній свидѣтельствуетъ, что «оссины отвергали также и большую часть позднѣйшихъ пророковъ» [6]).—а это также едва-ли можно приписать ессеямъ, которые, какъ свидѣтельствуетъ Іосифъ, съ особымъ рвеніемъ изучали «пророческія изреченія» [7]).

---

[1]) Епифаній. Панарій. Стр. 83.
[2]) См. выше стр. 52 и 54.
[3]) Епифаній. Панарій. Стр. 83.
[4]) Ibid. стр. 88.
[5]) Ibid. стр. 80.
[6]) „Отвѣтъ Епифанія на посланіе пресвитеровъ Акакія и Павла". Творенія св. Епифанія, ч. I, стр. 19; ересь подъ цифрою 18.
[7]) Bell. jud. II, 8. 12.

Однако, если и не придавать значенія всѣмъ этимъ разницамъ и считать ессеевъ и оссиновъ за тождественныя секты, то все-же изъ дальнѣйшаго разсказа Епифанія слѣдуетъ, что его извѣстіями объ оссинахъ отнюдь нельзя пользоваться для характеристики древняго ессейства. Епифаній заключаетъ именно свой разсказъ объ оссинахъ свидѣтельствомъ, что во времена императора Траяна къ нимъ присоединился нѣкто Илксай съ своимъ братомъ Іексеемъ, и что эти послѣдніе существенно преобразовали эту секту, введя въ нее совершенно новыя для нея еретическія лженученія, несогласныя съ первоначальными принципами секты, которыя Епифаній затѣмъ подробно и излагаетъ, замѣчая, между прочимъ, что остатокъ этой секты, подъ именемъ сампсеевъ, существовалъ (въ той-же землѣ Наватеевъ и въ Переѣ) еще и въ его время[1]).

Хотя кое-что изъ того, что разсказываетъ Епифаній о воззрѣніяхъ этой видоизмѣненной Илксаемъ секты оссиновъ, и подходитъ, дѣйствительно, къ особенностямъ ессейской секты, какъ, напр., отверженіе жертвъ, воздержаніе отъ мясной пищи, высокое уваженіе къ водѣ и строгое празднованіе субботы, но это еще ничего не доказываетъ, такъ какъ, во-первыхъ, нужно помнить, что всѣ эти особенности приписываются Епифаніемъ не древнимъ оссинамъ, а позднѣйшему остатку этой секты, не только измѣнившему свои первоначальныя воззрѣнія благодаря вмѣшательству Илксая, но принявшему даже новое имя. А во-вторыхъ, не смотря на присутствіе въ ученіи позднѣйшихъ оссиновъ, или сампсеевъ, отдѣльныхъ ессейскихъ элементовъ,—въ ихъ воззрѣніяхъ, согласно Епифанію, замѣчаются также и существенныя уклоненія отъ первоначальныхъ ессейскихъ принциповъ. Изъ такихъ уклоненій важнѣйшими являются: рѣшительное отверженіе безбрачія и строгое соблюденіе заповѣди о бракѣ, употребленіе клятвъ многоразличными предметами,—въ томъ числѣ и масломъ, отъ котораго такъ воздерживались ессеи, полное равнодушіе къ соблюденію строгой правдивости и развитіе лицемѣрія, въ особенности обнаруживающееся въ дозволеніи во время гоненій лицемѣрно покланяться идоламъ, наконецъ, обращеніе при молитвѣ лицомъ не на востокъ, какъ было принято у древнихъ ессеевъ, а къ Іерусалиму[2]).

---

[1]) Епифаній. Панарій. Стр. 84.

[2]) Ibid. стр. 84 и 86.

Во всемъ этомъ не видно уже и слѣда первоначальнаго ессейства и, слѣдовательно, эти позднѣйшіе оссины, или сампсеи, не могутъ быть названы прямыми продолжателями и хранителями древнихъ традицій ессейства. Поэтому, если-бы и дѣйствительно подъ оссинами Епифанія нужно было разумѣть ессеевъ, то во всякомъ случаѣ извѣстія объ оссинахъ не могутъ служить источникомъ для расширенія нашего знанія о древнемъ ессействѣ и для опредѣленія первоначальнаго характера этой секты, такъ какъ мы имѣемъ здѣсь дѣло вовсе не съ чистыми представителями ессейства, а только лишь съ послѣдними остатками ессейской секты, которые, благодаря воздѣйствію іудео-христіанскихъ еретиковъ, далеко уклонились отъ первоначальныхъ принциповъ ессейства, усвоили себѣ много новыхъ воззрѣній и съ такимъ видоизмѣненнымъ характеромъ сохранились до временъ Епифанія. Извѣстія, сообщаемыя Епифаніемъ объ оссинахъ, могутъ имѣть значеніе только при сужденіи о конечной судьбѣ ессейства, такъ какъ изъ нихъ видно, что ко времени Епифанія ессейство потерпѣло уже полное видоизмѣненіе въ своей сущности, благодаря смѣшенію съ другими, именно іудео-христіанскими элементами, исходящими отъ іудео-христіанскихъ еретиковъ.

Наконецъ, у того-же самаго писателя и въ томъ-же сочиненіи, заключающемъ въ себѣ перечень разнообразныхъ ересей изъ первыхъ временъ христіанства, находится еще одно наименованіе, которое, подобно вышеуказаннымъ, также весьма созвучно съ названіемъ нашей секты и которое, поэтому, нѣкоторые изслѣдователи склонны примѣнять къ ессеямъ, дѣлая на основаніи этого нѣкоторыя ложныя заключенія. Мы имѣемъ именно въ виду такъ называемыхъ іессеевъ,—наименованіе, которое Епифаній по недоразумѣнію приписываетъ всѣмъ вообще перво-христіанамъ. Вотъ какъ объ этомъ говоритъ самъ Епифаній [1]). Разсуждая объ ереси назореевъ христіанскихъ временъ, которые усвоили себѣ это имя вмѣсто имени Христова, онъ по этому поводу замѣчаетъ: «увѣровавшіе во Христа, прежде нежели стали называться христіанами, назывались іессеями... или отъ Іессея, отца Давидова, или отъ имени Господа нашего Іисуса, потому что Іисусомъ на еврейскомъ языкѣ называется услуживающій, или врачъ, и спаситель (θεραπευτὴς ἤτοι ἰατρὸς καὶ σωτήρ)». И затѣмъ Епифаній при-

[1]) Это мѣсто находится въ трактатѣ Епифанія объ ереси назореевъ. См. Панарій, стр. 207—208; ересь XXIX.

бавляетъ, что въ справедливости его свидѣтельства можетъ убѣдиться всякій любословъ, прочитавъ то сочиненіе Филона, которое носитъ заглавіе: «Объ іессеяхъ», такъ какъ, если Филонъ разсказываетъ въ немъ о нѣкоторомъ обществѣ благочестивыхъ мужей, которые жили на Мареотидскомъ озерѣ близъ Александріи и вели отшельническую жизнь, то ясно, что онъ разумѣлъ-де подъ ними не кого-либо иного, какъ именно первохристіанъ». Филонъ посѣщалъ мѣстожительство этихъ отшельниковъ и, находясь тамъ въ пасхальные дни, былъ очевидцемъ ихъ образа жизни и свидѣтелемъ того, «какъ проводили они святую пасхальную седмицу безъ пищи, иные вкушали черезъ два дня, иные-же только вечеромъ» [1]).

Изъ приведенныхъ словъ ясно видно, какимъ путемъ пришелъ Епифаній къ тому, совершенно ложному, выводу, будто-бы первые христіане носили имя іессеевъ. Такое убѣжденіе онъ вынесъ изъ сочиненія Филона, озаглавленнаго, по его словамъ, такъ: «Περὶ Ἰσσαίων», и содержащаго въ себѣ описаніе строгаго образа жизни и похвальныхъ качествъ мареотидскихъ отшельниковъ. Такъ какъ Епифаній нисколько не сомнѣвается въ томъ, что въ означенномъ сочиненіи подъ именемъ іессеевъ Филонъ описалъ именно образъ жизни первохристіанъ, то отсюда, естественно, у него сложилось твердое убѣжденіе, что это и было первоначальное имя христіанъ. Между тѣмъ этотъ выводъ Епифанія, какъ мы это сейчасъ увидимъ, построенъ на совершенно ложныхъ основаніяхъ, да и вообще вся эта замѣтка объ іессеяхъ нашла для себя мѣсто у этого церковнаго писателя единственно благодаря недоразумѣнію и отсутствію съ его стороны надлежащей критики при пользованіи тѣми историческими сочиненіями, которыми онъ располагалъ при написаніи своего произведенія.

Прежде всего, между дошедшими до насъ сочиненіями Филона вовсе нѣтъ такого сочиненія, которое носило-бы заглавіе: «Περὶ Ἰσσαίων»; но это обстоятельство отнюдь не даетъ права заключать объ утратѣ его, такъ какъ все то, что разсказываетъ Епифаній о своихъ мнимыхъ мареотидскихъ христіанахъ—іессеяхъ, составляетъ содержаніе извѣстнаго Филонова сочиненія: «De vita contemplativa» [2]), въ которомъ описываются жизнь и обычаи

---

[1]) Епифаній. Панарій. Стр. 208.

[2]) Philo. Περὶ βίου θεωρητικοῦ. Edit. Mangey. t. II, pag. 471—486. Edit. Francofurti. pag. 889 flg.

особой іудейской секты созерцательнаго направленія, жившей въ Египтѣ близъ Александріи и извѣстной въ исторіи подъ именемъ ѳерапевтовъ. Колоніи этихъ ѳерапевтовъ, расположенныя вблизи Мареотидскаго озера, дѣйствительно, были посѣщены Филономъ, который при этомъ и былъ свидѣтелемъ ихъ строгаго воздержанія во время пасхальныхъ дней,—воздержанія, совершенно необычайнаго для христіанъ, но вполнѣ понятнаго у іудейскихъ сектантовъ.

Но какимъ образомъ случилось то, что Епифаній не только переименовалъ Филоновыхъ ѳерапевтовъ въ іессеевъ, но также и примѣнилъ это имя къ первохристіанамъ и, наконецъ, исказилъ даже и самое заглавіе Филонова сочиненія? Подобное искаженіе заглавія можно объяснить только тѣмъ предположеніемъ, что самъ Епифаній не имѣлъ подъ руками сочиненія Филона и не читалъ его въ подлинникѣ, а передавалъ общее его содержаніе съ чужихъ словъ, и это тѣмъ вѣроятнѣе, что безъ затрудненія можно указать и самый источникъ, откуда Епифаній заимствовалъ то ложное убѣжденіе, будто Филонъ въ лицѣ мареотидскихъ отшельниковъ описалъ образъ жизни первыхъ послѣдователей Господа нашего Іисуса Христа. Такимъ источникомъ для Епифанія послужила въ данномъ случаѣ замѣтка церковнаго историка Евсевія, находящаяся въ 17-ой главѣ II-ой книги его «Церковной Исторіи». Познакомившись съ Филоновымъ описаніемъ ѳерапевтовъ и замѣтивъ въ ихъ образѣ жизни нѣкоторыя сходства съ жизнью первохристіанъ, Евсевій поспѣшно сдѣлалъ ложный выводъ (высказанный имъ однако только въ видѣ догадки), что въ означенномъ сочиненіи Филонъ описалъ намъ египетскихъ первохристіанъ, которые-де, вѣроятно, вслѣдствіе того, что происходили изъ іудеевъ, сохранили много іудейскихъ обычаевъ [1]). Но такъ какъ для Евсевія, конечно, должно было представляться удивительнымъ то, что эти египетскіе христіане не носили обычнаго въ то время для нихъ (въ устахъ іудеевъ) имени назарянъ [2]) то онъ, хотя и нерѣшительно, высказываетъ догадку, что, если это не было первоначальнымъ именемъ египетскихъ христіанъ то, вѣроятно, Филонъ приписалъ имъ наименованіе ѳерапевтовъ самъ отъ себя [3]).

---

1) „Ἀποστολικοὺς ἄνδρας, ἐξ Ἑβραίων ὡς ἔοικε γεγονότας, ταύτῃ τε Ἰουδαϊκώτερον τῶν παλαιῶν ἔτι τὰ πλεῖστα διατηροῦντας ἐθῶν". Евсев. Hist. eccl. II, 17.

2) Что іудеи обычно называли первохристіанъ назарянами—объ этомъ см. у Епифанія: Панарій, стр. 210.

3) Евсев. Hist. eccl. Lib. II, cap. 17. „Εἶτ' οὖν ἐξ ἑαυτοῦ ταύτην αὐτοῖς ἐπιτίθεται τὴν προσηγορίαν (θεραπευταί), οἰκείως ἐπιγράψας τῷ τρόπῳ τῶν ἀνδρῶ

Нечего и говорить о томъ, что Евсевій, признавъ въ лицѣ ѳерапевтовъ египетскихъ первохристіанъ, впалъ въ данномъ случаѣ въ грубое заблужденіе. Самымъ важнымъ основаніемъ, приведшимъ Евсевія къ мнѣнію о христіанствѣ ѳерапевтовъ, послужило въ данномъ случаѣ то, что ѳерапевты, согласно свидѣтельству Филона, посредствомъ аллегорическаго толкованія ветхозавѣтныхъ писаній старались находить въ нихъ болѣе глубокій и таинственный смыслъ, при чемъ въ своихъ толкованіяхъ они слѣдовали образцамъ, предложеннымъ имъ въ сочиненіяхъ древнихъ основателей ихъ секты [1]). Въ этомъ обычаѣ ѳерапевтовъ Евсевій усматриваетъ самый характерный признакъ христіанства („τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀγωγῆς“), при чемъ въ этихъ основателяхъ (παλαιοὶ ἄνδρες) онъ видитъ апостоловъ, а въ тѣхъ древнихъ сочиненіяхъ—евангелія и апостольскія посланія [2]). Высказывая подобное сужденіе, Евсевій, очевидно, не принялъ во вниманіе того, что Филонъ не могъ назвать мнимыхъ основателей христіанства «древними мужами». Подобное обозначеніе совершенно не подходитъ къ апостоламъ, современникомъ которыхъ былъ Филонъ, и если этотъ послѣдній употребилъ его, то этимъ, очевидно, онъ желалъ показать, что онъ говоритъ вовсе не о такомъ явленіи, которое возникло у него на глазахъ, а объ явленіи, имѣющемъ за собою значительную давность.

Затѣмъ, Евсевій, увлеченный мыслью о христіанствѣ ѳерапевтовъ, не обратилъ должнаго вниманія на то, что апостольскія посланія и въ особенности евангелія, по характеру своего изложенія, вовсе не могли быть употребляемы въ качествѣ образцовъ, изъ которыхъ извлекались-бы правила для аллегорическаго толкованія Ветхаго Завѣта,—и это тѣмъ болѣе, что въ Александріи были совершенно иного рода книги, изъ которыхъ не только можно было выводить законы аллегорическаго толкованія Св. Писанія, но которыя сами излагали ихъ, о чемъ мы узнаемъ изъ

τοῦνομα, εἴτε καὶ ὄντως τοῦτ' αὐτοὺς ἐκάλουν καταρχὰς οἱ πρῶτοι, μηδαμῶς τῆς Χριστιανῶν πω προσρήσεως ἀνὰ πάντα τόπον ἐπιπεφημισμένης, οὔτι πω διατείνεσθαι ἀναγκαῖον“. (Patr. Graec. curs. compl. t. XX; pag. 176—177).

1) Philo. De vita contemplativa. Edit. Francofurti, pag. 893.

2) Τάχα δ' εἰκὼς ἃ φήσιν (Филонъ) ἀρχαίων παρ' αὐτοῖς εἶναι συγγράμματα, τά τε Εὐαγγέλια καὶ τὰς τῶν ἀποστόλων γραφὰς (τυγχάνειν) διηγήσεις τε τινὰς κατὰ τὸ εἰκὸς τῶν πάλαι προφητῶν ἑρμηνευτικάς, ὁποίας ἥ τε πρὸς Ἑβραίους καὶ ἄλλαι πλείους τοῦ Παύλου περιέχουσιν ἐπιστολαὶ ταῦτα εἶναι. (Patr. Graecae curs. compl. t. XX. Euseb. Hist. eccl. II, 17; pag. 180.

словъ самого Филона, свидѣтельствующаго, что онъ не только своимъ методомъ, но даже и многими изъ своихъ толкованій былъ обязанъ своимъ александрійскимъ предшественникамъ, которымъ онъ приписываетъ также и значительную древность [1]).

Наконецъ, что самое главное, ошибочность разсматриваемаго предположенія, высказаннаго Евсевіемъ, яснѣе всего обнаруживается изъ того факта, ставшаго нынѣ, благодаря критическимъ изслѣдованіямъ сочиненій Филона, достояніемъ науки, что Филоново сочиненіе, трактующее о ѳерапевтахъ, именно «De vita contemplativa», было уже написано тогда, когда еще не существовало ни одной изъ новозавѣтныхъ книгъ [2]).

Такимъ образомъ не подлежитъ сомнѣнію, что Евсевій былъ введенъ въ заблужденіе нѣкоторыми, бросившимися ему въ глаза, случайными сходствами въ образѣ жизни ѳерапевтовъ и первохристіанъ, и то предположеніе его, что Филонъ въ «De vita contemplativa» описывалъ христіанъ, было высказано имъ только лишь по недоразумѣнію и довольно опрометчиво; отсюда—и догадка его, что названіе ѳерапевтовъ или было первоначальнымъ именемъ египетскихъ христіанъ, или-же было усвоено этимъ послѣднимъ самимъ Филономъ, представляется лишенною всякаго основанія. Выяснивъ это, мы теперь легко можемъ понять и вышеприведенное нами темное и загадочное на первый взглядъ свидѣтельство Епифанія, которое, какъ показываетъ его сравненіе съ разсказомъ Евсевія, скопировано съ этого послѣдняго. Прочтя разсказъ Евсевія о мнимыхъ египетскихъ христіанахъ, носившихъ будто-бы названіе ѳерапевтовъ, Епифаній принялъ высказанную Евсевіемъ догадку о томъ, что это наименованіе было-де первоначальнымъ именемъ египетскихъ христіанъ, за несомнѣнную истину, при чемъ съ своей стороны онъ еще болѣе обобщилъ догадку Евсевія, приписавъ это наименованіе всѣмъ первохристіанамъ вообще.

Что-же касается того, чѣмъ объяснить, что Епифаній переименовалъ ѳерапевтовъ въ іессеевъ, то объ этомъ можно выска-

---

1) См. въ особ. De circumcis. pag. 810—811 и De septenario; pag. 1190. Edit. Francofurti.

2) Ср. Гфрэрэръ. Philo und die alex. Theosophie. Abth. 1, s. 36 и сл. Наши синоптическія евангелія явились не раньше шестидесятыхъ годовъ I-го вѣка. См. Буткевичъ. Жизнь Господа нашего Іисуса Христа. Стр. 78, 93, 103.

зывать только болѣе или менѣе вѣроятныя предположенія. Быть можетъ, Епифанія, какъ видно, вообще мало знакомаго съ сочиненіями Филона, ввело въ заблужденіе то обстоятельство, что разсказъ о θерапевтахъ у Филона имѣетъ ближайшую связь съ непосредственно предшествующимъ ему повѣствованіемъ объ ессеяхъ (Ἐσσαῖοι); но вѣроятнѣе всего то предположеніе, что Епифаній, твердо убѣжденный въ томъ, будто первохристіане носили имя θерапевтовъ, сдѣлалъ попытку истолковать это наименованіе—θεραπευταί, и, желая яснѣе выставить отношеніе его къ Господу Іисусу, какъ къ мнимому основателю общества, постарался подыскать такое равнозначущее ему наименованіе (именно—ἰεσσαῖοι), которое могло болѣе напоминать объ имени Господа нашего ***Іисуса*** Христа. Сдѣлать-же это для него было тѣмъ легче, что во времена Епифанія слово «Ἰησοῦς» объясняли какъ черезъ «σωτήρ», такъ и черезъ «ἰώμενος» (отъ «ἰάομαι», лечу, врачую), а это послѣднее слово равнозначуще слову «θεραπευτής»—въ смыслѣ врачъ; поэтому Епифаній счелъ вполнѣ удобнымъ замѣнить одно наименованіе другимъ, по его мнѣнію, болѣе подходящимъ въ данномъ случаѣ. Подтвержденіе этой догадки можно находить также и у самого Епифанія, такъ какъ, по его собственнымъ словамъ, имя Іисусъ равняется по своему значенію наименованію «θεραπευτής» [1]). Подобной замѣнѣ одного имени другимъ могло способствовать также и то обстоятельство, что Епифаній раздѣлялъ общее всѣмъ древнимъ церковнымъ писателямъ воззрѣніе о тождествѣ ессеевъ и θерапевтовъ [2]).

Какъ-бы то ни было, но вѣрно то, что упоминаемые Епифаніемъ въ XXIX ереси загадочные ἰессеи не имѣютъ ничего общаго съ нашими ессеями, и потому это мѣсто нельзя принимать въ расчетъ при обсужденіи ессейства, и тѣмъ болѣе на данныхъ объ ἰессеяхъ нельзя основывать какихъ-либо теорій касательно характера и значенія подлиннаго ессейства.

Мы перечислили всѣхъ тѣхъ древнихъ писателей, у которыхъ можно находить какія-либо свѣдѣнія или по крайней мѣрѣ

---

1) См. выше стр. 62. Если Епифаній упоминаетъ также о возможномъ производствѣ имени „ἰессеи“ отъ Ἰессея, отца Давидова, то этому онъ и самъ не придаетъ никакого особаго значенія,—и эта его двоякая догадка очень напоминаетъ собою двоякую догадку Евсевія объ имени θерапевтовъ.

2) Евсевій. Histor. eccl. Lib. II, cap. 17. Ср. Блаж. Іеронимъ. De viris illustrib. cap. XI.

краткое упоминаніе о сектѣ ессеевъ. И если кругъ этихъ писателей не слишкомъ обширенъ, за то онъ разнообразенъ, такъ какъ объ ессеяхъ говорятъ не только іудейскіе, но также языческіе и христіанскіе писатели, изъ чего можно заключать, что секта ессеевъ привлекала къ себѣ общее вниманіе современниковъ. Уже вслѣдствіе этого интереса, возбуждаемаго сектою ессеевъ, естественно было-бы ожидать, что объ ессействѣ не могло не сохраниться какихъ-либо свѣдѣній въ талмудѣ—этой обширной энциклопедіи традиціонныхъ раввинистическихъ постановленій съ многочисленными ихъ толкованіями, трактующей о всѣхъ сторонахъ жизни позднѣйшаго іудейства. Но какъ это ни странно, а приходится констатировать тотъ фактъ, что въ талмудической литературѣ не только не находится никакихъ ясныхъ и опредѣленныхъ извѣстій о сектѣ ессеевъ, но не встрѣчается также ни малѣйшаго указанія на нее, не упоминается даже самое имя этой секты.

Правда, нѣкоторые іудейскіе ученые, поставленные въ тупикъ предъ этимъ фактомъ, неоднократно дѣлали попытки найти въ талмудѣ указаніе на ессеевъ [1]), и съ этою цѣлью они то отождествляли имя «ессеи» съ нѣкоторыми сходными наименованіями, упоминаемыми въ талмудѣ, то указывали ессеевъ подъ нѣкоторыми другими наименованіями, то, наконецъ, въ различныхъ неопредѣленныхъ указаніяхъ талмуда пытались открыть хотя какіе-либо намеки на организацію и обычаи этой секты,—но всѣ эти попытки оказывались совершенно безуспѣшными, такъ какъ соображенія и догадки изслѣдователей представлялись слишкомъ уже гадательными и болѣе чѣмъ сомнительными.

Мы укажемъ здѣсь нѣкоторыя изъ болѣе выдающихся означенныхъ попытокъ. Такъ, Франкель, выходя изъ того предположенія, что извѣстныя намъ изъ Іосифа наименованія ессеевъ —ἐσσαῖος и ἐσσηνός—вполнѣ тождественны еврейскимъ: חסיד (chasid) и צנוע (zanua), въ каждомъ мѣстѣ талмуда, гдѣ только встрѣчаются эти послѣднія наименованія, видитъ прямое указаніе на ессеевъ[2]) Неосновательность подобнаго предположенія обнаруживается прежде всего изъ того, что термины «ἐσσαῖοι» и «ἐσσηνοί» суть

---

1). Напр., Франкель, Герцфельдъ, Іостъ, Гретцъ, Гейгеръ, Гинсбургъ, Деренбургъ и др.

2) См. Frankel. Zeitschrift für die relig. Interessen des Judenthums. 1846. s. 449 и слѣд.; а также Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenthums. 1853. s. 32 и слѣд.

не что иное, какъ столь обычная въ греческомъ языкѣ двоякая форма, служащая для обозначенія одного и того-же понятія,— подобно, напр., двоякой формѣ Σαμψαῖος и Σαμψηνός [1]), и даже Σαμψίτης [2]), Ναζωραῖος и Ναζαρηνός [3]), съ которыми можно сравнить Βοστραῖος и Βοστρηνός; Μελιταῖος и Μελιτηνός и т. д.—и, слѣдовательно, невѣроятно, что-бы для обозначенія одного и того-же понятія «ессей» понадобились два еврейскихъ слова, совершенно различныхъ по своему корню. Кромѣ этого, подобно тому, какъ греческое слово ἐσσαῖοι не тождественно по своему значенію съ еврейскимъ חסידים уже по одному тому, что этому послѣднему слову соотвѣтствуетъ греческое ἁσιδαῖοι, такъ и греческое слово ἐσσηνοί по своей формѣ слишкомъ далеко отъ צנועים, и тѣмъ болѣе ни въ какомъ случаѣ нельзя видѣть въ «zenuim» ессеевъ, что содержаніе цитированныхъ Франкелемъ мѣстъ, гдѣ упоминается слово «zenuim», не только не указываетъ на какую-либо характерную черту ессеевъ, но рѣшительно не подходитъ къ нимъ. Въ первомъ мѣстѣ [4]) говорится о צנועים, принадлежащихъ къ школѣ Гиллела, а во второмъ [5])—о «zenuim» изъ священническаго сословія, которымъ единственно только и дозволялось объявлять двѣнадцати-буквенное имя Божіе, первоначально бывшее извѣстнымъ всѣмъ. Въ томъ и другомъ случаѣ слово «zenuim» должно понимать въ общемъ смыслѣ, въ смыслѣ нарицательнаго имени—«скромные, смиренные [6]), благочестивые», что вполнѣ подтверждается контекстомъ рѣчи, такъ какъ нѣсколькими строками ниже «zanua» употребляется въ такомъ смыслѣ, который ясно показываетъ, что это слово не можетъ быть принимаемо въ качествѣ собственнаго имени. Тамъ именно говорится по поводу сообщенія той-же тайны, что она открывается тому, «кто скроменъ и кротокъ и достигъ средняго возраста»...и пр. [7]).

Другіе, производя имя «ессей» отъ אסיא (asi)—врачь, хотятъ видѣть ессеевъ упомянутыми въ талмудѣ подъ этимъ наименова-

---

1) Епифаній. Панарій. Стр. 84, 94, 218.

2) Ibid. стр. 93.

3) Ипполитъ. Refut. omn. haeres. VI. 7.

4) Mischna Demai. VI, 6.

5) Kidduschin. 71, a.

6) Ср. Притч. XI, 2. Мих. VI, 8.

7) ימיו ועומר בחצי שצנוע וענין Kidduschin. ibid. Ср. Wünsche. Der babilonische Talmud. Zweiter Halbband, Abth. I (Leipzig. 1887): „welcher fromm und demüthig ist, in der Hälfte seiner Tage steht". (s. 122).

ніемъ[1]). Но не говоря уже о томъ, что это производство имени представляется крайне сомнительнымъ какъ съ этимологической, такъ и съ реальной стороны, нужно замѣтить, что также и тѣ мѣста талмуда, на которыя ссылаются въ этомъ случаѣ [2]), не содержатъ никакого намека на секту ессеевъ, а говорятъ о частныхъ врачахъ. Напр., то мѣсто въ талмудѣ іерусалимскомъ [3]), гдѣ разсказывается, какъ R. Pincha ben Schama отказалъ одному врачу (אסיא) въ его просьбѣ сообщить ему священное имя Божіе на томъ основаніи, что тотъ ѣлъ «десятины» и, слѣдовательно, не соотвѣтствовалъ надлежащей степени обрядовой чистоты [4]),—это мѣсто ничего не говоритъ за принадлежность этого врача, обратившагося съ просьбой ***къ раввину***, къ сектѣ ессеевъ. Подобнымъ-же образомъ не можетъ быть отнесено на счетъ ессеевъ и мѣсто въ Sanhedrin, 99, b, такъ какъ упоминаемый здѣсь Asi представляется человѣкомъ семейнымъ, что противорѣчило принципамъ ессеевъ. Наконецъ, что касается того мѣста въ талмудѣ, гдѣ говорится, что исправленные, или-же вѣрные, манускрипты были названы «книгами Asi»[5]), то въ данномъ случаѣ слово «Asi» обычно принимается за собственное имя, а если-бы и принимать его за нарицательное, то все-же въ ближайшемъ контекстѣ рѣчи нѣтъ ровно никакого указанія на ессеевъ.

Третьи, предполагая, что имя „ессей" произошло отъ עשה —дѣлать, отождествляютъ ессеевъ съ упоминаемыми въ талмудѣ anschei maase(אנשי מעשה [6]). Это наименованіе, означающее буквально: «люди дѣлъ», переводятъ словомъ „чудотворцы" и поставляютъ въ связь съ тѣми чудесными врачеваніями и предсказаніями, какими, по свидѣтельству Іосифа [7]), славились ессеи. Однако выраженіе anschei maase обычно употребляется въ талмудѣ въ связи съ именемъ chasidim, а иногда и прямо замѣняется этимъ послѣднимъ терминомъ [8]), изъ чего можно заключать о родствен-

---

1) Деренбургъ. Histoire de la Palestine. s. 175.

2) Joma. III, 7; Sanhedrin. 99, b; талм. іерус. Kethuboth. II, 3.

3) Joma. III, 7.

4) Ср. Деренбургъ. Op. cit. p. 170.

5) Талм. іер. Kethuboth. II, 3.

6) Также и Франкель держится этого мнѣнія (См. его Zeitschr. für die relig. Interess. d. Judenth., 1846. s. 438; а также его Monatsschrift, 1853. s. 68—70), хотя онъ и отрицаетъ означенную этимологію.

7) Bell. jud. Lib. II, cap. 8. §§ 6 и 12.

8) См., напр., Mischna Sotah. 49, a. (IX, 15), гдѣ говорится: „когда R. Chaninah ben Dossa умеръ, *люди дѣлъ* прекратились; когда R. Jose Ketinta

кости этихъ понятій, а если такъ, то ясно, что выраженіе «люди дѣлъ» относится не къ сверхъестественнымъ способностямъ, а къ нравственному достоинству человѣка, его благочестію и добродѣтельной жизни. Такимъ образомъ подъ дѣлами въ данномъ случаѣ скорѣе всего слѣдуетъ разумѣть не чудеса и другія сверхъестественныя дѣла, а вообще добрыя дѣла, подвиги милосердія и благотворительности, совершаемые благочестивыми и добродѣтельными людьми, соотвѣтственно чему и самое наименованіе anschei maase, согласно его синониму «chasidim», нужно переводить: «люди добродѣтельные», а не—«чудотворцы». Но если-бы и принимать переводъ: «чудотворцы», то все-же и въ такомъ случаѣ нѣтъ достаточныхъ основаній относить наименованіе anschei maase именно къ ессеямъ, такъ какъ, если они и могли выступать иногда въ роли чудотворцевъ, то все-же это не могло происходить такъ часто (по крайней мѣрѣ этого ниоткуда не видно), что-бы они получили отсюда и свое имя. Кромѣ того, объ этихъ anschei maase сообщается, что они принимали дѣятельное участіе при ночномъ факельномъ торжествѣ въ храмѣ во время праздника Кущей [1]), что́ совершенно не примѣнимо къ ессеямъ, избѣгавшимъ храма и всякихъ храмовыхъ церемоній. Поэтому подъ наименованіемъ anschei maase ни въ какомъ случаѣ нельзя разумѣть ессеевъ.

Но самая смѣлая попытка указать ессеевъ въ талмудической литературѣ принадлежитъ англійскому писателю Гинсбургу, который въ одномъ изъ своихъ сочиненій рѣшительно заявляетъ, что онъ нашелъ въ талмудѣ мѣсто, не оставляющее, повидимому, и тѣни сомнѣнія въ томъ, что талмудъ знаетъ ессеевъ. Онъ ссылается именно на одно мѣсто въ трактатѣ «Аботъ», носящемъ имя раввина Наоана [2]), которое, по увѣренію Гинсбурга, гласитъ слѣдующее: «есть восемь родовъ фарисеевъ....и тѣ фарисеи, которые живутъ въ безбрачіи, суть ессеи» [3]).

умеръ, chasidim прекратились". Въ іерус. талмудѣ вышеозначенное мѣсто мишны (Sotah, IX, 16) читается такъ: „со смертью раввина Chaninah ben Dossa и раввина Jose Ketinta, chasidim прекратились", между тѣмъ какъ гемара здѣсь поясняетъ, что раввинъ Chaninah былъ одинъ изъ „людей дѣлъ" (אנשי מעשה).

1) Succa. 51, a.

2) אבות דרבי נתן (cap. XXXVII).

3) Гинсбургъ. The Essenes. p. 22: „There are eight Kinds of Pharisees...and those Pharisees who live in celibacy are Essenes".

Дѣйствительно, послѣ такого прямого указанія на ессеевъ, повидимому, должны были-бы исчезнуть всякія сомнѣнія касательно того, зналъ-ли о нихъ талмудъ,—и нужно было-бы удивляться только тому, почему другіе изслѣдователи, желавшіе найти въ талмудѣ упоминаніе объ ессеяхъ, игнорировали это мѣсто, а обращались къ разнаго рода гипотетическимъ соображеніямъ и догадкамъ. Это было-бы такъ, если-бы процитованное Гинсбургомъ мѣсто, которое, кстати замѣтить, онъ передаетъ лишь въ англійскомъ переводѣ, благоразумно воздерживаясь отъ приведенія еврейскаго подлинника, дѣйствительно имѣло тотъ смыслъ, какой придалъ ему самъ Гинсбургъ, и не возбуждало-бы никакихъ недоумѣній. Но въ томъ-то и дѣло, что этого далеко нельзя сказать. Во-первыхъ, трактатъ, изъ котораго приводится означенное мѣсто, вовсе не принадлежитъ раввину Наѳану, который былъ вице-президентомъ синедріона при Гамалінлѣ Младшемъ, около 140 г. послѣ Р. Х. [1]), а составленъ гораздо позже, въ чемъ согласны почти всѣ іудейскіе изслѣдователи [2]). Во-вторыхъ, что самое главное, означенное мѣсто испорчено, и потому затруднительно для пониманія; чтеніе его возстановляютъ лишь по догадкамъ и по сравненію съ мѣстами параллельными, вслѣдствіе чего оно, подобно многимъ другимъ темнымъ мѣстамъ талмуда, имѣетъ нѣсколько различныхъ чтеній. Гинсбургъ, совершенно умалчивая объ этомъ обстоятельствѣ, прямо принялъ за несомнѣнное слѣдующее чтеніе: מהופתו עשאני, не смотря на то, что подобное сочетаніе словъ—единственное въ своемъ родѣ, потому что нигдѣ болѣе не встрѣчается. Но такъ какъ обычно во всѣхъ сомнительныхъ случаяхъ наиболѣе вѣрнымъ считается то чтеніе, которое находитъ для себя подтвержденіе въ параллельныхъ мѣстахъ, то и здѣсь гораздо основательнѣе принять иное чтеніе, именно: מה חובתי ואעשנה [3]), для котораго учеными изслѣдователями указываются вполнѣ соотвѣтствующія выраженія какъ въ вавилонскомъ, такъ и въ іерусалимскомъ талмудѣ [4]). При этомъ послѣднемъ чтеніи разсматриваемое мѣсто въ Aboth, cap. 37, согласно съ своими параллельными мѣстами, будетъ означать: «фарисей тотъ, кто говоритъ: что есть мой

---

1) См. Гинсбургъ. The Essenes. стр. 22, прим. 1.

2) См. Гейгеръ. Zeitschrift für jüdische Theologie. VI, s. 20.

3) См. Лайтфутъ. Epistles to the Colossians. p. 362.

4) Вавил. Sotah. 22, b; іерус. Sotah. V, 5; Berachoth. IX, 5.

долгъ, и я буду дѣлать то». Такимъ образомъ ни объ ессеяхъ, ни о безбрачіи тутъ нѣтъ и рѣчи. Но если-бы и допустить чтеніе עשאני, то совершенно непонятно, какимъ образомъ Гинсбургъ могъ переводить означенный терминъ словомъ «ессеи», (хотя-бы даже и производить это имя отъ עשא—дѣлать),— тѣмъ болѣе, что Гинсбургъ этой этимологіи не признаетъ, поставляя слово «ессей» въ связь съ חצן—«передникъ», или съ חסיא(chasaja=мн. ч. cas. emph. отъ chase)—«благочестивые»[1]).

Такимъ образомъ и это столь самоувѣренно высказанное Гинсбургомъ утвержденіе относительно упоминанія въ талмудѣ имени ессеевъ не можетъ быть принято какъ потому, что оно основывается на сомнительномъ и произвольномъ чтеніи, такъ и потому, что оно противорѣчитъ взгляду самого автора на этимологію имени ессеевъ.

Но если желаніе найти въ талмудѣ имя «ессеи» дало изслѣдователямъ поводъ ко многимъ произвольнымъ сближеніямъ и измышленіямъ, то тѣмъ большій просторъ открывался для этихъ субъективныхъ догадокъ, когда изслѣдователи, по тѣмъ или инымъ неопредѣленнымъ намекамъ талмудическихъ писаній, пытались открыть ессеевъ подъ какимъ-либо другимъ наименованіемъ. Можно привести достаточное количество самыхъ различныхъ наименованій, упоминаемыхъ въ талмудѣ, подъ которыми хотѣли видѣть ессеевъ, такъ какъ почти каждый іудейскій изслѣдователь ессенизма, можно сказать, считалъ чуть-ли не своею непремѣнною обязанностью указать въ талмудѣ какое-либо новое наименованіе, подъ которымъ, по его мнѣнію, слѣдуетъ подразумѣвать ессеевъ.

Такъ, напр., указаніе на ессеевъ хотѣли видѣть въ такихъ наименованіяхъ, какъ слѣдующія: 1, ותיקין (Vathikin), т. е. «благочестивые», или «ученые» люди [2]); 2, חברים (Chaberim), т. е. «сотоварищи»[3]); 3, בני הכנסת (Bnei-hakkeneseth), т. е. «сыны общины, или синагоги»[4]); 4, עדה קדושה или קהלא קדישא דבירושלים (Eda kedoscha, kahala kedoscha debiruschalim), т. е. «священное собраніе», или «св. кагалъ въ Іерусалимѣ» [5]);

---

1) Гинсбургъ. The Essenes. p. 30.

2) Berachoth. 9, b. Франкель. Monatsschrift. 1853. s. 32.

3) Mischna Chagiga. II, 5. 6. Франкель. Monatsschrift. 1853. s. 31, 70. Zeitschrift. 1846 s. 450.

4) Zabim. III, 2. Франкель. Monatsschrift. s. 35.

5) Berachoth. 9, b; Midrasch Coheleth. IX, 9. Франкель. Ibid. s. 32, 34; Zeitschrift. s. 458, 461.

5. זקנים הראשונים (Sekenim herischonim), т. е. «древніе или первенствующіе старѣйшины» [1]); 6. טובלי שחרית (Toble schacharith), т. е. «утромъ купающіеся» [2]); 7. בנאים (Banaim), т. е. «строители», или въ переносномъ смыслѣ—«наставники, учители» [3]); 8. ביתוסים (Baitusim)—байтусеи [4]); 9. חיצונים (Chizonim), т. е. «внѣшніе» [5]) и др.

Мы не будемъ останавливаться на разборѣ этихъ догадокъ и предположеній іудейскихъ писателей, такъ какъ уже самое количество и разнообразіе ихъ показываетъ, на какой зыбкой почвѣ они коренятся и какъ легко въ тѣхъ или иныхъ туманныхъ и неопредѣленныхъ выраженіяхъ талмуда найти какой-либо намекъ на ессеевъ тому, кто непремѣнно хочетъ этого. Но крайне сомнительно, что-бы кому-либо удалось научно обосновать свою гипотезу и съ убѣдительностью доказать, что подъ тѣмъ или другимъ обозначеніемъ талмуда нужно разумѣть именно ессеевъ; по крайней мѣрѣ до сихъ поръ сдѣлать это никому не удалось, и болѣе серьезные и безпристрастные ученые изъ среды самихъ-же іудеевъ должны были придти къ тому, вполнѣ справедливому, заключенію, что «стремленіе указать ессеевъ въ талмудической литературѣ привело только къ замѣчательной погонѣ за гипотезами» [6]).

Итакъ, какъ ни обширна талмудическая литература, но она не представляетъ намъ опредѣленнаго свидѣтельства объ ессеяхъ и не только не даетъ намъ какого-либо прямого указанія на нихъ, но не заключаетъ въ себѣ упоминанія даже имени ессеевъ, хотя тѣмъ не менѣе она имѣетъ нѣкоторое значеніе при изслѣдованіи ессенизма, такъ какъ къ ней не излишне иногда обращаться для сравненія и сопоставленія ессейскихъ обычаевъ и учрежденій съ общепринятыми среди палестинскихъ іудеевъ, что можетъ способствовать болѣе правильному сужденію объ ессенизмѣ.

---

1) Schabbath. 64, b. Франкель. Monatsschrift. s. 32, 68.

2) Tosifta Jadajim. c. 2. Франкель. Ibid. s. 67.

3) Schabbath. 114, a; Mischna Mikvaoth. IX, 6. Франкель. Zeitschr. s. 455.

4) Tosifta Succa. c. 3; Menachoth. 65, a. и др. Гирцфельдъ. Geschichte des Volkes Israël. Bd. II. s. 397.

5) Megilla. 24, b; Sanhedrin. 90, a. Эдершеймъ. The Life and Times of Jesus the Messiah. B. I, p. 332. Фридлкиндеръ. Revue des Études Juives. 1887. № 28, p. 215.

6) Гирцфельдъ. Op. cit. Bd. II. s. 397.

Въ заключеніе нашего обзора источниковъ свѣдѣній объ ессенизмѣ, считаемъ необходимымъ замѣтить, что въ нашихъ каноническихъ Евангеліяхъ не только нѣтъ упоминанія имени ессеевъ, что согласно признаютъ и всѣ ученые отрицательнаго направленія, но нѣтъ даже ни малѣйшаго намека на эту секту. Что-же касается апостольскихъ посланій, то хотя въ нѣкоторыхъ изъ нихъ при обличеніи разнаго рода лжеученій кое-гдѣ и указываются нѣкоторыя отдѣльныя черты, напоминающія обычаи и воззрѣнія ессеевъ[1]), но эти мѣста, во-первыхъ, различными комментаторами толкуются различно и пріурочиваются къ разнымъ лжеученіямъ, а во-вторыхъ, въ крайнемъ случаѣ они могутъ относиться только къ позднѣйшимъ остаткамъ секты ессеевъ, уже значительно видоизмѣнившимъ и исказившимъ свои первоначальныя воззрѣнія подъ вліяніемъ іудео-христіанскихъ еретиковъ (въ родѣ Илксая и ему подобныхъ), такъ что они не могутъ имѣть особаго значенія для характеристики первоначальнаго, древняго ессейства.

---

1) Такъ, напр., нѣкоторые (Михаэлисъ, Гейнрихъ, Вегшейдеръ, Ричль и особенно Мангольдъ) хотятъ видѣть ессеевъ въ лжеученіи, обличаемомъ въ пастырскихъ посланіяхъ ап. Павла (см. особ. 1 Тим. I, 4, 14—15; IV, 3; 2 Тим. II, 16—18; Тит. V, 15—16). Ричль видитъ слѣды ессейства въ посланіи къ Римлянамъ (гл. XIV), гдѣ апостолъ Павелъ не одобряетъ требующихъ безусловнаго воздержанія отъ употребленія мяса и вина. Далѣе, Ричль считаетъ не подлежащимъ сомнѣнію ессейскій характеръ лжеучителей, обличаемыхъ апостоломъ Павломъ въ посланіи къ Колоссянамъ, такъ какъ они учили воздерживаться отъ мяса и вина, требовали строгаго соблюденія субботы и новомѣсячій, запрещали прикосновеніе къ нѣкоторымъ предметамъ и учили о почитаніи ангеловъ (Колосс. II, 16, 20—23). См. Ritschl. Die Entstehung der altkath. Kirche. s. 232—233.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Общая характеристика ессенизма по извѣстіямъ Іосифа Флавія, Филона и Плинія Старшаго.

На основаніи тѣхъ свѣдѣній, какія сообщаются намъ о сектѣ ессеевъ древними писателями, и въ особенности современниками этой секты—Іосифомъ Флавіемъ, Филономъ и Плиніемъ Старшимъ, жившими въ первомъ вѣкѣ по Р. Х., общая картина современнаго имъ ессейства можетъ быть представлена въ слѣдующемъ видѣ[1]).

Ессеи составляли строго замкнутое религіозное общество, или братство [2]). члены котораго, соединяясь въ бо́льшія или меньшія ассоціаціи [3]) и простираясь численностью свыше 4000 человѣкъ [4]), жили отдѣльными колоніями въ различныхъ мѣстахъ

---

1) Мы постараемся дать здѣсь чисто объективное изображеніе жизни, обычаевъ и учрежденій ессейскихъ, строго придерживаясь показаній источниковъ и по возможности избѣгая освѣщать ихъ тѣми или иными субъективными сужденіями, которыя могутъ только повредить истинному представленію дѣла.

2) По выраженію Іосифа—„τάγμα". Bell. jud. II, 8. 3 и 4). Замкнутое общество ессеевъ, огражденное строгими и подробными правилами отъ всякаго вмѣшательства сторонних лицъ и заботливо охранявшее себя отъ всякаго общенія съ внѣшнимъ міромъ, по своей организаціи близко подходило къ католическимъ монашескимъ орденамъ, почему это послѣднее наименованіе, какъ лучше всего характеризующее секту ессеевъ, обычно прилагается къ ней западными изслѣдователями. Поэтому и мы будемъ держаться предпочтительно этой терминологіи.

3) „Οἴκους.... κατὰ θιάσους". Евсев. Praeparat. Evang. VIII, 11.

4) Это именно число согласно показываютъ какъ Іосифъ Флавій (Antiqu. jud. XVIII, 1, 5), такъ и Филонъ (Qu. omn. prob. lib., 876, D). Между тѣмъ въ „Апологіи" (Euseb. Praep. evang. 641, A). Филонъ, говоря о числѣ ессеевъ,

Палестины [1]). Правда, Плиній назначаетъ для нихъ только одно мѣстопребываніе, именно—пустынныя мѣста на сѣверо-западномъ берегу Мертваго моря, близъ оазиса Энгедди [2]), и съ нимъ отчасти согласенъ, повидимому, и Филонъ, свидѣтельствующій въ сочиненіи «Quod omnis probus liber», что ессеи, избѣгая растлѣнныхъ нравовъ горожанъ, жили въ деревняхъ [3]); однако самъ-же Филонъ въ своемъ позднѣйшемъ сочиненіи—«Апологіи»—замѣчаетъ, что они населяли также и многіе города Іудеи [4]), а по Іосифу, ессеи жили даже въ каждомъ іудейскомъ городѣ [5]), не исключая, повидимому, и самого Іерусалима [6]). Поэтому са-

---

употребляетъ выраженіе „μυρίους", которое дало поводъ нѣкоторымъ, понимавшимъ это выраженіе слишкомъ буквально, видѣть здѣсь противорѣчіе источниковъ (Биллермантъ. Geschichtl. Nachrichten über Essäer und Therap. s. 108; Гарнишмахеръ. De Essenorum apud Judaeos societate, s. 11). Однако, едва-ли можно сомнѣваться, что слово „μυρίους", аналогично другимъ примѣрамъ у Филона (ср. напр. „μυρία δείγματα" въ Qu. omn. prob. lib. 877, E), употреблено здѣсь въ неопредѣленномъ смыслѣ, въ смыслѣ—„многочисленные", или „весьма многіе". Такъ поняли его Mangey и Migne, у которыхъ это мѣсто въ латинскомъ переводѣ читается такъ: „maximam multitudinem" et cet.

[1]) Собственно у Филона читается: „ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία" (Qu. omn. prob. lib. 876, C), и потому нѣкоторые ученые (Кеймъ, Герцфельдъ, Мангольдъ) считаютъ и Сирію мѣстомъ жительства ессеевъ, но по мнѣнію большинства изслѣдователей, это мѣсто читается въ подлинникѣ такъ: „Παλαιστίνη Συρίας" и т. д. Ср. Herzog's Real-Encyklop. Bd. IV, s. 174. Послѣднее чтеніе представляется тѣмъ болѣе вѣроятнымъ, что у Филона встрѣчается такое-же выраженіе—„Παλαιστίνη Συρίας"—въ De nobilitate. p. 909, A. Ширеръ, признавая, что „ессеи жили только въ Палестинѣ" (Gesch. des jüdischen Volkes. Bd. II, s. 470), считаетъ самымъ вѣрнымъ чтеніе: „ἡ Παλαιστίνη Συρία" и принимаетъ первое слово за ближайшее опредѣленіе втораго. (Ibid. s. 470, anm. 13).

[2]) Hist. natur. Lib. V, cap. 17. См. выше стр. 52.

[3]) Quod omn. prob. lib. 876, D: „κωμηδὸν οἰκοῦσι, τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι"....

[4]) Филонъ у Евсевія, Praep. Evang. VIII, 11, A: „οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους".

[5]) „Μία δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι πολλοί". (Bell. jud. II, 8. 4). Этими словами Іосифа вполнѣ удостовѣряется ошибочность того предположенія Гильгенфельда, будто ессеи имѣли свои особые города, населенные исключительно лишь членами ихъ ордена (Die jüdische Apokalyptik. s. 259). Если-же Іосифъ и говоритъ о „πόλεις τοῦ τάγματος" (Bell. jud. II, 8. 4), то подъ этимъ нѣтъ никакой нужды разумѣть чисто ессейскіе отдѣльные города, такъ какъ такимъ терминомъ могъ быть обозначенъ каждый іудейскій городъ, въ которомъ жили ессеи.

[6]) Іосифъ упоминаетъ о томъ, что одни изъ іерусалимскихъ воротъ (юго-западныя—см. Гильгенфельдъ. Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1882,

мымъ вѣроятнымъ можно признать то, что ессеи, хотя главнымъ образомъ и предпочитали жизнь въ деревняхъ, но не совсѣмъ избѣгали и городовъ. Что-же касается Энгедди, то это мѣсто было, конечно, однимъ изъ самыхъ значительныхъ и любимыхъ ессейскихъ поселеній, гдѣ жили, быть можетъ, исключительно одни только ессеи, и не было другихъ іудеевъ.

Все общество ессеевъ составляло какъ-бы одну великую семью [1]) и имѣло самую строгую общую организацію: во главѣ общества стояли особыя должностныя лица—начальники [2]), или попечители [3]), которые были избираемы въ свои должности всѣми членами ордена на неопредѣленное время [4]). Этимъ начальникамъ было ввѣряемо: охраненіе общаго порядка [5]), назначеніе членамъ общины опредѣленныхъ работъ и занятій въ теченіе дня [6]), завѣдываніе орденскимъ имуществомъ [7]) и вообще попеченіе о всѣхъ жизненныхъ потребностяхъ каждаго члена общества [8]). Къ должностнымъ лицамъ ордена принадлежалъ также и попечитель о гостяхъ [9]), назначаемый для каждой отдѣльной ессейской общины, который долженъ былъ заботиться о нуждахъ путешествующихъ ессеевъ, прибывающихъ изъ другихъ общинъ, а также—священники, которымъ ввѣрялось приготовленіе, или вѣрнѣе—освященіе трапезъ и совершеніе застольныхъ молитвъ [10]).

---

s. 269) носили названіе „ессейскихъ“ (Bell. jud. V, 4. 2); это ведетъ къ тому предположенію, что вблизи ихъ находился ессейскій орденскій домъ.

1) Josephus Flav. Bell. jud. II, 8, 3—4, Philo. Qu. omn. prob. lib. 877, C.

2) „Κρατοῦντες“. Bell. jud. II. 8. 7.

3) „Ἐπιμεληταί“, ibid. 3; „ἐπίτροποι“, ibid. 6.

4) Bell. jud. II, 8. 3.

5) Ibid. II, 8. 5—6.

6) Ibid. 6.

7) Ibid. 3; а также Philo у Eusеb. Praep. evang. VIII, 11. 5.

8) Bell. jud. II, 8. 3—4. Qu. omn. prob. lib. 878.

9) „Κηδεμὼν τῶν ξένων“. Bell. jud. II, 8. 4.

10) Bell. jud. II, 8. 5. Объ ессейскихъ священникахъ Іосифъ упоминаетъ два раза: въ Bell. jud. II, 8. 5. и въ Antiqu. jud. XVIII, 1. 5, выражаясь въ послѣднемъ мѣстѣ такимъ образомъ: „ἱερεῖς τε (χειροτονοῦσι) διὰ ποίησιν σίτου τε καὶ βρωμάτων“. Уясненіе этой функціи ессейскихъ священниковъ вызвало нѣкоторыя разногласія во мнѣніи изслѣдователей, и тогда какъ одни изъ нихъ (Гильгенфельдъ. Die jüd. Apokalyptik, s. 270; Ричль. Theolog. Jahrbüch. 1855 s. 324) выраженіе „διὰ ποίησιν“ переводили: „для жертвоприношенія“ (für die Opferung“), —другіе (Келлеръ. Theolog, Jahrbüch. 1856.s. 414) хотѣли видѣть въ этихъ священникахъ только простыхъ поваровъ и хлѣбопековъ. То и другое пониманіе составляетъ однако крайность: вареніе и печеніе, безъ сомнѣнія, не было

Приказаніямъ и распоряженіямъ всѣхъ этихъ начальниковъ, или главъ ордена, каждый ессей обязанъ былъ повиноваться безусловно, чему клятвенно обязывался при своемъ вступленіи въ орденъ [1]); но все-же имъ не принадлежала полная, абсолютная власть во всѣхъ дѣлахъ общества, такъ какъ всѣ важнѣйшія дѣла, какъ, напр., касающіяся исключенія изъ ордена провинившихся его членовъ, вторичнаго принятія этихъ послѣднихъ въ общество и т. п., могли быть рѣшаемы не иначе, какъ на общественныхъ «судахъ», требовавшихъ участія по крайней мѣрѣ ста братьевъ и вообще отличавшихся своею строгою безпристрастностью и справедливостью [2]). Подобныя-же общія собранія, по всей вѣроятности, могли дѣлать постановленія о принятіи въ орденъ новыхъ членовъ, что ессеи дѣлали всегда съ крайнею осмотрительностью.

Желающій вступить въ орденъ (ὁ ζηλῶν)—а ессеи принимали въ свое общество только людей зрѣлаго возраста [3])—прежде чѣмъ стать дѣйствительнымъ членомъ общества, долженъ былъ подвергнуться строгому трехлѣтнему испытанію, которое имѣло двѣ степени. Первая степень новиціата продолжалась одинъ годъ, въ теченіе котораго новицій, хотя и считался находящимся еще совершенно внѣ общества и не принималъ участія въ общественныхъ омовеніяхъ ессеевъ [4]), однако въ доказательство своего воздержанія долженъ былъ вести строгій образъ жизни, предписанный дѣйствительнымъ членамъ секты. Каждому новицію давали небольшую лопатку, служащую ему для охраненія отъ внѣшняго осквернения [5]), льняной передникъ, употребляемый при омовени-

---

занятіемъ священниковъ, такъ какъ для этого, согласно прямому свидѣтельству Іосифа (Bell. jud. II, 8. 5), были назначаемы особые хлѣбники и повара, но тѣмъ не менѣе то и другое дѣло, вѣроятно, должно было сопровождаться извѣстными молитвами и обрядами, которые имѣли право совершать только избранные священники. Что-же касается того, избирались-ли ессейскіе священники только лишь изъ колѣна Левіина и дома Аароновa, какъ это было въ ортодоксальномъ іудействѣ (см. Числ. XVIII, 7; XVI, 28—40 и др.), или-же ессеи не считали нужнымъ держаться этого правила,—объ этомъ Іосифъ опредѣленно не говоритъ, хотя большинство изслѣдователей, основываясь на свидѣтельствѣ Іосифа объ „*избранiи* священниковъ", держатся того мнѣнія, что у ессеевъ не имѣло мѣста и значенія священство по происхожденію.

[1]) Bell. jud. II, 8. 7.

[2]) Bell. jud. II, 8. 9. Ср. ibid. 7—8.

[3]) Филонъ у Евсевія. Praepar. evang. VIII, 11.

[4]) Bell. jud. II, 8. 5 и 7.

[5]) Эта лопатка употреблялась для зарыванія испражненій. Bell. jud. II, 8. 9.

ях, и бѣлую одежду, составлявшую отличительную принадлежность ессейскаго ордена [1]). По прошествіи года, если испытуемый успѣвалъ показать свою воздержность и умѣренность и вообще зарекомендовать себя съ хорошей стороны, онъ вступалъ въ болѣе близкое общеніе съ орденомъ и могъ уже принимать участіе въ общихъ ессейскихъ омовеніяхъ [2]), хотя все еще не допускался къ участію въ общественныхъ трапезахъ ессеевъ. Чтобы достигнуть и этого, и стать дѣйствительнымъ членомъ ордена, новицію нужно было еще новыхъ два года провести въ испытаніи, въ теченіе которыхъ уже вполнѣ должна была обнаружиться его пригодность для вступленія въ орденъ, и лишь тогда, по прошествіи трехъ лѣтъ, новицій былъ принимаемъ въ общество, —εἰς τὸ ὅμιλον.

Однако формальное принятіе въ орденъ необходимо должно было предваряться еще торжественной клятвой со стороны новиція, въ которой онъ обязывался быть вѣрнымъ ученію и установленіямъ секты. Іосифъ подробно передаетъ намъ содержаніе этой вступительной клятвы. По его свидѣтельству, новопоступающій обязывался: «почитать Бога, быть справедливымъ въ отношеніи къ людямъ, никому не наносить обиды ни по собственному побужденію, ни по наущенію другихъ, всегда ненавидѣть несправедливо поступающихъ и всячески содѣйствовать справедливымъ, сохранять вѣрность ко всякому, а особенно къ начальству [3]), такъ какъ всякая власть поставляется Богомъ; по достиженіи самимъ власти не превозноситься и не отличаться отъ другихъ ни одеждою, ни какими-либо другими украшеніями, любить всегда правду, а ложь обличать, хранить руки чистыми отъ воровства, а душу — чистою отъ незаконнаго прибытка, ничего не

[1]) Bell. jud. II, 8. 7.

[2]) „Καθαρτέρων τῶν πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων μεταλαμβάνει". Bell. jud. II, 8. 7.

[3]) Въ разматриваемомъ мѣстѣ ессейской клятвы—„τὸ πιστὸν ἀεὶ παρέχειν πᾶσιν, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν"—нѣкоторые относили выраженіе „κρατοῦσιν" къ политическимъ повелителямъ вообще (Кеймъ. Geschichte Jesu von Nazara, Bd. I, s. 283, 293; Гфрэрръ. Philo und die alex. Theosophie, II, 333). Возможно, что Іосифъ, въ угоду своимъ греко-римскимъ читателямъ, намѣренно избралъ двусмысленный терминъ, но что подъ „κρατοῦσιν" здѣсь могутъ быть разумѣемы только ессейскіе орденскіе начальники, это удостовѣряется дальнѣйшими словами клятвы, обязывающими ессея „въ случаѣ, если онъ самъ вдругъ станетъ начальникомъ" („ἐὰν αὐτὸς ἄρχῃ"), не надмеваться своею властью и не превозноситься надъ подчиненными, а достиженіе подобной власти могло быть заурядымъ явленіемъ для ессея только въ средѣ его секты.

утаивать отъ своихъ собратьевъ и о дѣлахъ секты ничего не сообщать стороннимъ, даже подъ страхомъ смерти; ученій ордена (δόγματα) никогда не передавать другимъ какъ-либо иначе, чѣмъ такъ, какъ каждый самъ получилъ ихъ, воздерживаться отъ грабежа [1]), вѣрно хранить книги секты и имена ангеловъ»[2]).

Эта торжественная вступительная клятва была единственною, дозволявшеюся въ обществѣ ессеевъ, и послѣ ея произнесенія ессеямъ на будущее время строжайше было запрещено употреблять клятву. Подобное запрещеніе имѣло, по Іосифу, свое основаніе въ томъ, что ессеи правдолюбіе признавали одною изъ высшихъ добродѣтелей и священнѣйшихъ обязанностей своихъ, и потому они считали клятву, которая, по ихъ мнѣнію, всегда предполагаетъ взаимное недовѣріе, совершенно излишнею въ своемъ обществѣ и заслуживающею большаго порицанія, чѣмъ самое клятвопреступленіе. [3])

Члены ессейской секты не были равны между собою: ессеи раздѣлялись по времени пребыванія въ сектѣ („κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως“) на четыре класса („εἰς μοίρας τέσσαρας“ [4]), до того строго отдѣленные одинъ отъ другаго, что принадлежащій къ высшему классу чрезъ соприкосновеніе съ членомъ низшаго становился

---

1) „Ἀφέξεσθαι λῃστείας“. Подобное обязательство—сохранять руки чистыми отъ воровства—уже упоминается въ клятвѣ раньше, а потому высказано было нѣсколько предположеній относительно подлиннаго значенія этого послѣдняго обязательства. Прекрасною догадкою было-бы предположеніе Г е р ц ф е л ь д а (Geschichte des Volkes Israël, Bd. II, s. 381), предлагающаго читать, вмѣсто λῃστείας—λαϊστείας (воздерживаться отъ принятія пищи вмѣстѣ съ народомъ), каковое запрещеніе, дѣйствительно, могло-бы имѣть мѣсто въ ессейской клятвѣ, такъ какъ ессеи не употребляли кушаній, приготовленныхъ внѣ ихъ ордена. Однако подобной замѣны одного слова другимъ нельзя признать, потому что слово „λαϊστεία“ нигдѣ болѣе у Іосифа не встрѣчается, и было-бы совершенно непонятно, почему-бы Іосифъ сочинилъ его именно здѣсь—въ клятвенной формулѣ, какъ предполагаетъ это Г е р ц ф е л ь д ъ (ibid). І о с т ъ (Geschichte des Judenthums und seiner Secten, s. 211) видитъ здѣсь нѣчто, имѣющее связь съ охраненіемъ святынь („Heiligthümer“), но гораздо лучше предположеніе, высказанное Л ю ц и у с о м ъ (Der Essenismus, s. 106), по которому ессеи этимъ „ἀφέξεσθαι λῃστείας“ или обязывались устраняться отъ занятія λῃστῶν, разбойниковъ и бунтовщиковъ противъ римскаго правительства (см. Antiqu. jud. XV, 10, 5; XVI, 9. 1), или—что вѣроятнѣе всего—обязывались ничего не похищать изъ общаго имущества“. (Ср. Bell. jud. II, 8. 6).

2) Bell. jud. II, 8. 7.

3) Bell. jud. II, 8. 6.

4) Bell. jud. II, 8. 10.

Дѣйствительно, послѣ такого прямого указанія на ессеевъ, повидимому, должны были-бы исчезнуть всякія сомнѣнія касательно того, зналъ-ли о нихъ талмудъ,—и нужно было-бы удивляться только тому, почему другіе изслѣдователи, желавшіе найти въ талмудѣ упоминаніе объ ессеяхъ, игнорировали это мѣсто, а обращались къ разнаго рода гипотетическимъ соображеніямъ и догадкамъ. Это было-бы такъ, если-бы процитованное Гинсбургомъ мѣсто, которое, кстати замѣтить, онъ передаетъ лишь въ англійскомъ переводѣ, благоразумно воздерживаясь отъ приведенія еврейскаго подлинника, дѣйствительно имѣло тотъ смыслъ, какой придалъ ему самъ Гинсбургъ, и не возбуждало-бы никакихъ недоумѣній. Но въ томъ-то и дѣло, что этого далеко нельзя сказать. Во-первыхъ, трактатъ, изъ котораго приводится означенное мѣсто, вовсе не принадлежитъ раввину Наѳзну, который былъ вице-президентомъ синедріона при Гамалінлѣ Младшемъ, около 140 г. послѣ Р. Х. [1]), а составленъ гораздо позже, въ чемъ согласны почти всѣ іудейскіе изслѣдователи [2]). Во-вторыхъ, что самое главное, означенное мѣсто испорчено, и потому затруднительно для пониманія; чтеніе его возстановляютъ лишь по догадкамъ и по сравненію съ мѣстами параллельными, вслѣдствіе чего оно, подобно многимъ другимъ темнымъ мѣстамъ талмуда, имѣетъ нѣсколько различныхъ чтеній. Гинсбургъ, совершенно умалчивая объ этомъ обстоятельствѣ, прямо принялъ за несомнѣнное слѣдующее чтеніе: מהופתו עשאני, не смотря на то, что подобное сочетаніе словъ—единственное въ своемъ родѣ, потому что нигдѣ болѣе не встрѣчается. Но такъ какъ обычно во всѣхъ сомнительныхъ случаяхъ наиболѣе вѣрнымъ считается то чтеніе, которое находитъ для себя подтвержденіе въ параллельныхъ мѣстахъ, то и здѣсь гораздо основательнѣе принять иное чтеніе, именно: מה חובתי ואעשנה [3]), для котораго учеными изслѣдователями указываются вполнѣ соотвѣтствующія выраженія какъ въ вавилонскомъ, такъ и въ іерусалимскомъ талмудѣ [4]). При этомъ послѣднемъ чтеніи разсматриваемое мѣсто въ Aboth, cap. 37, согласно съ своими параллельными мѣстами, будетъ означать: «фарисей тотъ, кто говоритъ: что есть мой

---

1) См. Гинсбургъ. The Essenes. стр. 22, прим. 1.

2) См. Гейгеръ. Zeitschrift für jüdische Theologie. VI, s. 20.

3) См. Лайтфутъ. Epistles to the Colossians. p. 362.

4) Вавил. Sotah. 22, b; іерус. Sotah. V, 5; Berachoth. IX, 5.

долгъ, и я буду дѣлать то». Такимъ образомъ ни объ ессеяхъ, ни о безбрачіи тутъ нѣтъ и рѣчи. Но если-бы и допустить чтеніе עשאני, то совершенно непонятно, какимъ образомъ Гинсбургъ могъ переводить означенный терминъ словомъ «ессеи», (хотя-бы даже и производить это имя отъ עשא—дѣлать),— тѣмъ болѣе, что Гинсбургъ этой этимологіи не признаетъ, поставляя слово «ессей» въ связь съ חצן—«передникъ», или съ חסיא(chasaja=мн. ч. cas. emph. отъ chase)—«благочестивые»[1]).

Такимъ образомъ и это столь самоувѣренно высказанное Гинсбургомъ утвержденіе относительно упоминанія въ талмудѣ имени ессеевъ не можетъ быть принято какъ потому, что оно основывается на сомнительномъ и произвольномъ чтеніи, такъ и потому, что оно противорѣчитъ взгляду самого автора на этимологію имени ессеевъ.

Но если желаніе найти въ талмудѣ имя «ессеи» дало изслѣдователямъ поводъ ко многимъ произвольнымъ сближеніямъ и измышленіямъ, то тѣмъ большій просторъ открывался для этихъ субъективныхъ догадокъ, когда изслѣдователи, по тѣмъ или инымъ неопредѣленнымъ намекамъ талмудическихъ писаній, пытались открыть ессеевъ подъ какимъ-либо другимъ наименованіемъ. Можно привести достаточное количество самыхъ различныхъ наименованій, упоминаемыхъ въ талмудѣ, подъ которыми хотѣли видѣть ессеевъ, такъ какъ почти каждый іудейскій изслѣдователь ессенизма, можно сказать, считалъ чуть-ли не своею непремѣнною обязанностью указать въ талмудѣ какое-либо новое наименованіе, подъ которымъ, по его мнѣнію, слѣдуетъ подразумѣвать ессеевъ.

Такъ, напр., указаніе на ессеевъ хотѣли видѣть въ такихъ наименованіяхъ, какъ слѣдующія: 1, ותיקין (Vathikin), т. е. «благочестивые», или «ученые» люди [2]); 2, חברים (Chaberim), т. е. «сотоварищи»[3]); 3, בני הכנסת (Bnei-hakkeneseth), т. е. «сыны общины, или синагоги»[4]); 4, עדה קדושה или קהלא קדישא דבירושלים (Eda kedoscha, kahala kedoscha debiruschalim), т. е. «священное собраніе», или «св. кагалъ въ Іерусалимѣ» [5]);

---

1) Гинсбургъ. The Essenes. p. 30.

2) Berachoth. 9, b. Франкель. Monatsschrift. 1853. s. 32.

3) Mischna Chagiga. II, 5. 6. Франкель. Monatsschrift. 1853. s. 31, 70. Zeitschrift. 1846 s. 450.

4) Zabim. III, 2. Франкель. Monatsschrift. s. 35.

5) Berachoth. 9, b; Midrasch Coheleth. IX, 9. Франкель. Ibid. s. 32, 34; Zeitschrift. s. 458, 461.

5. זקנים הראשונים (Sekenim herischonim), т. е. «древніе или первенствующіе старѣйшины» [1]); 6. טובלי שחרית (Toble schacharith), т. е. «утромъ купающіеся» [2]); 7. בנאים (Banaim), т. е. «строители», или въ переносномъ смыслѣ—«наставники, учители» [3]); 8. ביתוסים (Baitusim)—байтусеи [4]); 9. חיצונים (Chizonim), т. е. «внѣшніе» [5]) и др.

Мы не будемъ останавливаться на разборѣ этихъ догадокъ и предположеній іудейскихъ писателей, такъ какъ уже самое количество и разнообразіе ихъ показываетъ, на какой зыбкой почвѣ они коренятся и какъ легко въ тѣхъ или иныхъ туманныхъ и неопредѣленныхъ выраженіяхъ талмуда найти какой-либо намекъ на ессеевъ тому, кто непремѣнно хочетъ этого. Но крайне сомнительно, что-бы кому-либо удалось научно обосновать свою гипотезу и съ убѣдительностью доказать, что подъ тѣмъ или другимъ обозначеніемъ талмуда нужно разумѣть именно ессеевъ; по крайней мѣрѣ до сихъ поръ сдѣлать это никому не удалось, и болѣе серьезные и безпристрастные ученые изъ среды самихъ-же іудеевъ должны были придти къ тому, вполнѣ справедливому, заключенію, что «стремленіе указать ессеевъ въ талмудической литературѣ привело только къ замѣчательной погонѣ за гипотезами» [6]).

Итакъ, какъ ни обширна талмудическая литература, но она не представляетъ намъ опредѣленнаго свидѣтельства объ ессеяхъ и не только не даетъ намъ какого-либо прямого указанія на нихъ, но не заключаетъ въ себѣ упоминанія даже имени ессеевъ, хотя тѣмъ не менѣе она имѣетъ нѣкоторое значеніе при изслѣдованіи ессенизма, такъ какъ къ ней не излишне иногда обращаться для сравненія и сопоставленія ессейскихъ обычаевъ и учрежденій съ общепринятыми среди палестинскихъ іудеевъ, что можетъ способствовать болѣе правильному сужденію объ ессенизмѣ.

---

1) Schabbath. 64, b. Франкель. Monatsschrift. s. 32, 68.

2) Tosifta Jadajim. c. 2. Франкель. Ibid. s. 67.

3) Schabbath. 114, a; Mischna Mikvaoth. IX, 6. Франкель. Zeitschr. s. 455.

4) Tosifta Succa. c. 3; Menachoth. 65, a. и др. Гирцфельдъ. Geschichte des Volkes Israël. Bd. II. s. 397.

5) Megilla. 24, b; Sanhedrin. 90, a. Эдершеймъ. The Life and Times of Jesus the Messiah. B. I, p. 332. Фридлиндеръ. Revue des Études Juives. 1887. № 28, p. 215.

6) Гирцфельдъ. Op. cit. Bd. II. s. 397.

Въ заключеніе нашего обзора источниковъ свѣдѣній объ ессенизмѣ, считаемъ необходимымъ замѣтить, что въ нашихъ каноническихъ Евангеліяхъ не только нѣтъ упоминанія имени ессеевъ, что согласно признаютъ и всѣ ученые отрицательнаго направленія, но нѣтъ даже ни малѣйшаго намека на эту секту. Что-же касается апостольскихъ посланій, то хотя въ нѣкоторыхъ изъ нихъ при обличеніи разнаго рода лжеученій кое-гдѣ и указываются нѣкоторыя отдѣльныя черты, напоминающія обычаи и воззрѣнія ессеевъ[1]), но эти мѣста, во-первыхъ, различными комментаторами толкуются различно и пріурочиваются къ разнымъ лжеученіямъ, а во-вторыхъ, въ крайнемъ случаѣ они могутъ относиться только къ позднѣйшимъ остаткамъ секты ессеевъ, уже значительно видоизмѣнившимъ и исказившимъ свои первоначальныя воззрѣнія подъ вліяніемъ іудео-христіанскихъ еретиковъ (въ родѣ Илксая и ему подобныхъ), такъ что они не могутъ имѣть особаго значенія для характеристики первоначальнаго, древняго ессейства.

а) Такъ, напр., нѣкоторые (Михаэлисъ, Гейнрихъ, Вегшейдеръ, Ричль и особенно Мангольдъ) хотятъ видѣть ессеевъ въ лжеученіи, обличаемомъ въ пастырскихъ посланіяхъ ап. Павла (см. особ. 1 Тим. I, 4, 14—15; IV, 3; 2 Тим. II, 16—18; Тит. V, 15—16). Ричль видитъ слѣды ессейства въ посланіи къ Римлянамъ (гл. XIV), гдѣ апостолъ Павелъ не одобряетъ требующихъ безусловнаго воздержанія отъ употребленія мяса и вина. Далѣе, Ричль считаетъ не подлежащимъ сомнѣнію ессейскій характеръ лжеучителей, обличаемыхъ апостоломъ Павломъ въ посланіи къ Колоссянамъ, такъ какъ они учили воздерживаться отъ мяса и вина, требовали строгаго соблюденія субботы и новомѣсячій, запрещали прикосновеніе къ нѣкоторымъ предметамъ и учили о почитаніи ангеловъ (Колосс. II, 16, 20—23). См. Ritschl. Die Entstehung der altkath. Kirche. s. 232—233.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Общая характеристика ессенизма по извѣстіямъ Іосифа Флавія, Филона и Плинія Старшаго.

На основаніи тѣхъ свѣдѣній, какія сообщаются намъ о сектѣ ессеевъ древними писателями, и въ особенности современниками этой секты—Іосифомъ Флавіемъ, Филономъ и Плиніемъ Старшимъ, жившими въ первомъ вѣкѣ по Р. Х., общая картина современнаго имъ ессейства можетъ быть представлена въ слѣдующемъ видѣ[1]).

Ессеи составляли строго замкнутое религіозное общество, или братство [2]), члены котораго, соединяясь въ бо́льшія или меньшія ассоціаціи [3]) и простираясь численностью свыше 4000 человѣкъ [4]), жили отдѣльными колоніями въ различныхъ мѣстахъ

---

1) Мы постараемся дать здѣсь чисто объективное изображеніе жизни, обычаевъ и учрежденій ессейскихъ, строго придерживаясь показаній источниковъ и по возможности избѣгая освѣщать ихъ тѣми или иными субъективными сужденіями, которыя могутъ только повредить истинному представленію дѣла.

2) По выраженію Іосифа—„τάγμα". Bell. jud. II, 8, 3 и 4). Замкнутое общество ессеевъ, огражденное строгими и подробными правилами отъ всякаго вмѣшательства сторонних лицъ и заботливо охранявшее себя отъ всякаго общенія съ внѣшнимъ міромъ, по своей организаціи близко подходило къ католическимъ монашескимъ орденамъ, почему это послѣднее наименованіе, какъ лучше всего характеризующее секту ессеевъ, обычно прилагается къ ней западными изслѣдователями. Поэтому и мы будемъ держаться предпочтительно этой терминологіи.

3) „Οἰκοδοι... κατὰ θιάσους". Евсев. Praeparat. Evang. VIII, 11.

4) Это именно число согласно показываютъ какъ Іосифъ Флавій (Antiqu. jud. XVIII, 1. 5), такъ и Филонъ (Qu. omn. prob. lib., 876, D). Между тѣмъ въ „Апологіи" (Euseb., Praep. evang. 641, A). Филонъ, говоря о числѣ ессеевъ,

Палестины [1]). Правда, Плиній назначаетъ для нихъ только одно мѣстопребываніе, именно—пустынныя мѣста на сѣверо-западномъ берегу Мертваго моря, близъ оазиса Энгедди [2]), и съ нимъ отчасти согласенъ, повидимому, и Филонъ, свидѣтельствующій въ сочиненіи «Quod omnis probus liber», что ессеи, избѣгая растлѣнныхъ нравовъ горожанъ, жили въ деревняхъ [3]); однако самъ-же Филонъ въ своемъ позднѣйшемъ сочиненіи—«Апологіи»—замѣчаетъ, что они населяли также и многіе города Іудеи [4]), а по Іосифу, ессеи жили даже въ каждомъ іудейскомъ городѣ [5]), не исключая, повидимому, и самого Іерусалима [6]). Поэтому са-

---

употребляетъ выраженіе „μυρίους", которое дало поводъ нѣкоторымъ, понимавшимъ это выраженіе слишкомъ буквально, видѣть здѣсь противорѣчіе источниковъ (Биллерманъ. Geschichtl. Nachrichten über Essäer und Therap. s. 108; Гарнишмахеръ. De Essenorum apud Judaeos societate, s. 11). Однако, едва-ли можно сомнѣваться, что слово „μυρίους", аналогично другимъ примѣрамъ у Филона (ср. напр. „μυρία δείγματα" въ Qu. omn. prob. lib. 877, E), употреблено здѣсь въ неопредѣленномъ смыслѣ, въ смыслѣ—„многочисленные", или „весьма многіе". Такъ поняли его Mangey и Migne, у которыхъ это мѣсто въ латинскомъ переводѣ читается такъ: „maximam multitudinem" et cet.

[1]) Собственно у Филона читается: „ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία" (Qu. omn. prob. lib. 876, C), и потому нѣкоторые ученые (Кеймъ, Герцфельдъ, Мангольдъ) считаютъ и Сирію мѣстомъ жительства ессеевъ, но по мнѣнію большинства изслѣдователей, это мѣсто читается въ подлинникѣ такъ: „Παλαιστίνη Συρίας" и т. д. Ср. Herzog's Real-Encyklop. Bd. IV, s. 174. Послѣднее чтеніе представляется тѣмъ болѣе вѣроятнымъ, что у Филона встрѣчается такое-же выраженіе—„Παλαιστίνη Συρίας"—въ De nobilitate. p. 909, A. Ширеръ, признавая, что „ессеи жили только въ Палестинѣ" (Gesch. des jüdischen Volkes. Bd. II, s. 470), считаетъ самымъ вѣрнымъ чтеніе: „ἡ Παλαιστίνη Συρία" и принимаетъ первое слово за ближайшее опредѣленіе втораго. (Ibid. s. 470, anm. 13).

[2]) Hist. natur. Lib. V, cap. 17. См. выше стр. 52.

[3]) Quod omn. prob. lib. 876, D: „κωμηδὸν οἰκοῦσι, τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι"....

[4]) Филонъ у Евсевія, Praep. Evang. VIII, 11, A: „οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους".

[5]) „Μία δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι πολλοί". (Bell. jud. II, 8. 4). Этими словами Іосифа вполнѣ удостовѣряется ошибочность того предположенія Гильгенфельда, будто ессеи имѣли свои особые города, населенные исключительно лишь членами ихъ ордена (Die jüdische Apokalyptik. s. 259). Если-же Іосифъ и говоритъ о „πόλεις τοῦ τάγματος" (Bell. jud. II, 8. 4), то подъ этимъ нѣтъ никакой нужды разумѣть чисто ессейскіе отдѣльные города, такъ какъ такимъ терминомъ могъ быть обозначенъ каждый іудейскій городъ, въ которомъ жили ессеи.

[6]) Іосифъ упоминаетъ о томъ, что одни изъ іерусалимскихъ воротъ (юго-западныя—см. Гильгенфельдъ. Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1882,

мымъ вѣроятнымъ можно признать то, что ессеи, хотя главнымъ образомъ и предпочитали жизнь въ деревняхъ, но не совсѣмъ избѣгали и городовъ. Что-же касается Энгедди, то это мѣсто было, конечно, однимъ изъ самыхъ значительныхъ и любимыхъ ессейскихъ поселеній, гдѣ жили, быть можетъ, исключительно одни только ессеи, и не было другихъ іудеевъ.

Все общество ессеевъ составляло какъ-бы одну великую семью [1]) и имѣло самую строгую общую организацію: во главѣ общества стояли особыя должностныя лица—начальники [2]), или попечители [3]), которые были избираемы въ свои должности всѣми членами ордена на неопредѣленное время [4]). Этимъ начальникамъ было ввѣряемо: охраненіе общаго порядка [5]), назначеніе членамъ общины опредѣленныхъ работъ и занятій въ теченіе дня [6]), завѣдываніе орденскимъ имуществомъ [7]) и вообще попеченіе о всѣхъ жизненныхъ потребностяхъ каждаго члена общества [8]). Къ должностнымъ лицамъ ордена принадлежалъ также и попечитель о гостяхъ [9]), назначаемый для каждой отдѣльной ессейской общины, который долженъ былъ заботиться о нуждахъ путешествующихъ ессеевъ, прибывающихъ изъ другихъ общинъ, а также—священники, которымъ ввѣрялось приготовленіе, или вѣрнѣе—освященіе трапезъ и совершеніе застольныхъ молитвъ [10]).

---

s. 269) носили названіе „ессейскихъ“ (Bell. jud. V, 4. 2); это ведетъ къ тому предположенію, что вблизи ихъ находился ессейскій орденскій домъ.

1) Josephus Flav. Bell. jud. II, 8, 3—4, Philo. Qu. omn. prob. lib. 877, C.

2) „Κρατοῦντες“. Bell. jud. II. 8. 7.

3) „Ἐπιμεληταί“, ibid. 3; „ἐπίτροποι“, ibid. 6.

4) Bell. jud. II, 8. 3.

5) Ibid. II, 8. 5—6.

6) Ibid. 6.

7) Ibid. 3; а также Philo у Eusеb. Praep. evang. VIII, 11. 5.

8) Bell. jud. II, 8. 3—4. Qu. omn. prob. lib. 878.

9) „Κηδεμὼν τῶν ξένων“. Bell. jud. II, 8. 4.

10) Bell. jud. II, 8. 5. Объ ессейскихъ священникахъ Іосифъ упоминаетъ два раза: въ Bell. jud. II, 8. 5. и въ Antiqu. jud. XVIII, 1. 5, выражаясь въ послѣднемъ мѣстѣ такимъ образомъ: „ἱερεῖς τε (χειροτονοῦσι) διὰ ποίησιν σίτου τε καὶ βρωμάτων“. Уясненіе этой функціи ессейскихъ священниковъ вызвало нѣкоторыя разногласія во мнѣніи изслѣдователей, и тогда какъ одни изъ нихъ (Гильгенфельдъ. Die jüd. Apokalyptik, s. 270; Ричль. Theolog. Jahrbüch. 1855 s. 324) выраженіе „διὰ ποίησιν“ переводили: „для жертвоприношенія“ (für die Opferung“), —другіе (Целлеръ. Theolog, Jahrbüch. 1856.s. 414) хотѣли видѣть въ этихъ священникахъ только простыхъ поваровъ и хлѣбопековъ. То и другое пониманіе составляетъ однако крайность: вареніе и печеніе, безъ сомнѣнія, не было

Приказаніямъ и распоряженіямъ всѣхъ этихъ начальниковъ, или главъ ордена, каждый ессей обязанъ былъ повиноваться безусловно, чему клятвенно обязывался при своемъ вступленіи въ орденъ [1]); но все-же имъ не принадлежала полная, абсолютная власть во всѣхъ дѣлахъ общества, такъ какъ всѣ важнѣйшія дѣла, какъ, напр., касающіяся исключенія изъ ордена провинившихся его членовъ, вторичнаго принятія этихъ послѣднихъ въ общество и т. п., могли быть рѣшаемы не иначе, какъ на общественныхъ «судахъ», требовавшихъ участія по крайней мѣрѣ ста братьевъ и вообще отличавшихся своею строгою безпристрастностью и справедливостью [2]). Подобныя-же общія собранія, по всей вѣроятности, могли дѣлать постановленія о принятіи въ орденъ новыхъ членовъ, что ессеи дѣлали всегда съ крайнею осмотрительностью.

Желающій вступить въ орденъ (ὁ ζηλῶν)—а ессеи принимали въ свое общество только людей зрѣлаго возраста [3])—прежде чѣмъ стать дѣйствительнымъ членомъ общества, долженъ былъ подвергнуться строгому трехлѣтнему испытанію, которое имѣло двѣ степени. Первая степень новиціата продолжалась одинъ годъ, въ теченіе котораго новицій, хотя и считался находящимся еще совершенно внѣ общества и не принималъ участія въ общественныхъ омовеніяхъ ессеевъ [4]), однако въ доказательство своего воздержанія долженъ былъ вести строгій образъ жизни, предписанный дѣйствительнымъ членамъ секты. Каждому новицію давали небольшую лопатку, служащую ему для охраненія отъ внѣшняго осквернения [5]), льняной передникъ, употребляемый при омовені-

---

занятіемъ священниковъ, такъ какъ для этого, согласно прямому свидѣтельству Іосифа (Bell. jud. II, 8. 5), были назначаемы особые хлѣбники и повара, но тѣмъ не менѣе то и другое дѣло, вѣроятно, должно было сопровождаться извѣстными молитвами и обрядами, которые имѣли право совершать только избранные священники. Что-же касается того, избирались-ли ессейскіе священники только лишь изъ колѣна Левіина и дома Ааронова, какъ это было въ ортодоксальномъ іудействѣ (см. Числ. XVIII, 7; XVI, 28—40 и др.), или-же ессеи не считали нужнымъ держаться этого правила,—объ этомъ Іосифъ опредѣленно не говоритъ, хотя большинство изслѣдователей, основываясь на свидѣтельствѣ Іосифа объ „*избранія* священниковъ", держатся того мнѣнія, что у ессеевъ не имѣло мѣста и значенія священство по происхожденію.

1) Bell. jud. II, 8. 7.

2) Bell. jud. II, 8. 9. Ср. ibid. 7—8.

3) Филонъ у Евсевія. Praepar. evang. VIII, 11.

4) Bell. jud. II, 8. 5 и 7.

5) Эта лопатка употреблялась для зарыванія испражненій. Bell. jud. II, 8. 9.

яхъ, и бѣлую одежду, составлявшую отличительную принадлежность ессейскаго ордена [1]). По прошествіи года, если испытуемый успѣвалъ показать свою воздержность и умѣренность и вообще зарекомендовать себя съ хорошей стороны, онъ вступалъ въ болѣе близкое общеніе съ орденомъ и могъ уже принимать участіе въ общихъ ессейскихъ омовеніяхъ [2]), хотя все еще не допускался къ участію въ общественныхъ трапезахъ ессеевъ. Чтобы достигнуть и этого, и стать дѣйствительнымъ членомъ ордена, новицію нужно было еще новыхъ два года провести въ испытаніи, въ теченіе которыхъ уже вполнѣ должна была обнаружиться его пригодность для вступленія въ орденъ, и лишь тогда, по прошествіи трехъ лѣтъ, новицій былъ принимаемъ въ общество, —εἰς τὸ ὅμιλον.

Однако формальное принятіе въ орденъ необходимо должно было предваряться еще торжественной клятвой со стороны новиція, въ которой онъ обязывался быть вѣрнымъ ученію и установленіямъ секты. Іосифъ подробно передаетъ намъ содержаніе этой вступительной клятвы. По его свидѣтельству, новопоступающій обязывался: «почитать Бога, быть справедливымъ въ отношеніи къ людямъ, никому не наносить обиды ни по собственному побужденію, ни по наущенію другихъ, всегда ненавидѣть несправедливо поступающихъ и всячески содѣйствовать справедливымъ, сохранять вѣрность ко всякому, а особенно къ начальству [3]), такъ какъ всякая власть поставляется Богомъ; по достиженіи самимъ власти не превозноситься и не отличаться отъ другихъ ни одеждою, ни какими-либо другими украшеніями, любить всегда правду, а ложь обличать, хранить руки чистыми отъ воровства, а душу—чистою отъ незаконнаго прибытка, ничего не

[1]) Bell. jud. II, 8. 7.

[2]) „Καθαροτέρων τῶν πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων μεταλαμβάνει". Bell. jud. II, 8. 7.

[3]) Въ разсматриваемомъ мѣстѣ ессейской клятвы—„τὸ πιστὸν ἀεὶ παρέξειν πᾶσιν, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν"—нѣкоторые относили выраженіе „κρατοῦσιν" къ политическимъ повелителямъ вообще (Кеймъ. Geschichte Jesu von Nazara, Bd. I, s. 283, 293; Гфрерръ. Philo und die alex. Theosophie, II, 333). Возможно, что Іосифъ, въ угоду своимъ греко-римскимъ читателямъ, намѣренно избралъ двусмысленный терминъ, но что подъ „κρατοῦσιν" здѣсь могутъ быть разумѣемы только ессейскіе орденскіе начальники, это удостовѣряется дальнѣйшими словами клятвы, обязывающими ессея „въ случаѣ, если онъ самъ вдругъ станетъ начальникомъ" („κἂν αὐτὸς ἄρξῃ"), не надмеваться своею властью и не превозноситься надъ подчиненными, а достиженіе подобной власти могло быть заурядными явленіемъ для ессея только въ средѣ его секты.

утаивать отъ своихъ собратьевъ и о дѣлахъ секты ничего не сообщать стороннимъ, даже подъ страхомъ смерти; ученій ордена (δόγματα) никогда не передавать другимъ какъ-либо иначе, чѣмъ такъ, какъ каждый самъ получилъ ихъ, воздерживаться отъ грабежа [1]), вѣрно хранить книги секты и имена ангеловъ»[2]).

Эта торжественная вступительная клятва была единственною, дозволявшеюся въ обществѣ ессеевъ, и послѣ ея произнесенія ессеямъ на будущее время строжайше было запрещено употреблять клятву. Подобное запрещеніе имѣло, по Іосифу, свое основаніе въ томъ, что ессеи правдолюбіе признавали одною изъ высшихъ добродѣтелей и священнѣйшихъ обязанностей своихъ, и потому они считали клятву, которая, по ихъ мнѣнію, всегда предполагаетъ взаимное недовѣріе, совершенно излишнею въ своемъ обществѣ и заслуживающею большаго порицанія, чѣмъ самое клятвопреступленіе. [3])

Члены ессейской секты не были равны между собою: ессеи раздѣлялись по времени пребыванія въ сектѣ („κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως“) на четыре класса („εἰς μοίρας τέσσαρας“ [4]), до того строго отдѣленные одинъ отъ другаго, что принадлежащій къ высшему классу чрезъ соприкосновеніе съ членомъ низшаго становился

---

1) „Ἀφέξεσθαι λῃστείας“. Подобное обязательство—сохранять руки чистыми отъ воровства—уже упоминается въ клятвѣ раньше, а потому высказано было нѣсколько предположеній относительно подлиннаго значенія этого послѣдняго обязательства. Прекрасною догадкою было-бы предположеніе Герцфельда (Geschichte des Volkes Israël, Bd. II, s. 381), предлагающаго читать, вмѣсто λῃστείας—λαϊστίας (воздерживаться отъ принятія пищи вмѣстѣ съ народомъ), каковое запрещеніе, дѣйствительно, могло-бы имѣть мѣсто въ ессейской клятвѣ, такъ какъ ессеи не употребляли кушаній, приготовленныхъ внѣ ихъ ордена. Однако подобной замѣны одного слова другимъ нельзя признать, потому что слово „λαϊστία“ нигдѣ болѣе у Іосифа не встрѣчается, и было-бы совершенно непонятно, почему-бы Іосифъ сочинилъ его именно здѣсь—въ клятвенной формулѣ, какъ предполагаетъ это Герцфельдъ (ibid). Гостъ (Geschichte des Judenthums und seiner Secten, s. 211) видитъ здѣсь нѣчто, имѣющее связь съ охраненіемъ святынь („Heiligthümer“), но гораздо лучше предположеніе, высказанное Люцисомъ (Der Essenismus, s. 106), по которому ессеи этимъ „ἀφέξεσθαι λῃστείας“ или обязывались устраняться отъ занятія λῃστῶν, разбойниковъ и бунтовщиковъ противъ римскаго правительства (см. Antiqu. jud. XV, 10, 5; XVI, 9. 1), или—что вѣроятнѣе всего—обязывались ничего не похищать изъ общаго имущества“. (Ср. Bell. jud. II, 8. 6).

2) Bell. jud. II, 8. 7.

3) Bell. jud. II, 8. 6.

4) Bell. jud. II, 8. 10.

нечистымъ и долженъ былъ въ такихъ случаяхъ подвергаться очистительному омовенію. Нельзя съ точностью разграничить эти классы, но во всякомъ случаѣ самымъ вѣроятнымъ, кажется намъ, слѣдуетъ признать то мнѣніе, по которому первые два класса составляли вышеуказанныя двѣ степени новиціата [1]), третій состоялъ изъ дѣйствительныхъ членовъ, но младшихъ по годамъ подвига—пожилыхъ мужчинъ и старцевъ; и, наконецъ, четвертый классъ состоялъ изъ такихъ, которые, принадлежа къ обществу съ молодыхъ лѣтъ, сосредоточивали въ себѣ наивысшую сумму ессейскаго знанія и опытности,—и изъ ихъ-то среды выбирались всѣ должностныя лица общества.

Уже этотъ строгій и продолжительный новиціатъ съ его двумя степенями, а равно также торжественный обѣтъ при самомъ вступленіи въ орденъ, требующій неизмѣнной передачи ученія и храненія тайнъ ордена, ясно показываютъ, что ессеи хотѣли совершенно замкнуться отъ всякаго сторонняго вмѣшатель-

---

1) Ср. Кеймъ. Geschichte Jesu von Nazara, Bd. I, s. 296; Липсіусъ въ Bibel-Lexicon von Schenkel. Bd. II, s. 184 и др. Что въ указанное Іосифомъ число нужно включать также и новиціевъ, это видно изъ того, что основаніемъ дѣленія ессеевъ на классы служило „время ихъ подвига", т. е. время, съ котораго начинался для извѣстнаго лица строгій образъ жизни, предписываемый уставами секты, но вести такой образъ жизни обязаны были, какъ мы видѣли выше, также и новиціи. Были предлагаемы для выясненія этого пункта и другія мнѣнія, но они едва-ли могутъ быть признаны удачными. Такъ Ширеръ предлагаетъ такое дѣленіе: первый классъ—дѣти, принимаемыя ессеями на воспитаніе; второй и третій—двѣ ступени новиціата; четвертый—дѣйствительные члены (Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte, 603). Такое дѣленіе повторяетъ и Стапферъ. (La Palestine au temps de Jes. Chr., s. 440). Однако дѣти ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть причисляемы къ ордену, такъ какъ они, хотя дѣйствительно и были принимаемы ессеями на воспитаніе (Bell. jud. II, 8. 2), но черезъ это они вовсе еще не становились членами секты, которая, какъ разсказываетъ Филонъ (Евсев. Praepar. evang. VIII, 11), состояла только изъ мужей зрѣлаго возраста. Невѣроятность такого предположенія подтверждаетъ примѣръ самого Іосифа, который прошелъ существовавшія въ его время 3 школы іудейства (Vita, cap. 2), и однако не былъ членомъ ессейскаго ордена, а примкнулъ къ фарисеямъ. Кромѣ того при такомъ дѣленіи нисколько не выдѣлялись-бы изъ среды остальныхъ дѣйствительныхъ членовъ секты начальники, которые во всякомъ случаѣ по своему положенію стояли выше другихъ членовъ. Еще неосновательнѣе дѣленіе Герцфельда (Geschichte des Volkes Israël, Bd. II, s. 390), по которому новиціи перваго, втораго и третьяго года искуса составляли три класса, а дѣйствительные члены секты—четвертый, наивысшій классъ. Свидѣтельство Іосифа нисколько не благопріятствуетъ дѣленію второй ступени новиціата на два отдѣльные класса.

ства и зажить своею особою жизнью съ особыми обычаями и учрежденіями. И дѣйствительно, въ тѣхъ учрежденіяхъ и обычаяхъ, о которыхъ разсказываютъ намъ источники, вполнѣ обнаруживается строгая замкнутость и полная обособленность ессейскаго ордена; такъ, мы узнаемъ изъ нихъ, что каждый отдѣльный членъ ордена не имѣлъ ни особой собственности, ни свободы въ распоряженіи своею дѣятельностью. Вступающій въ орденъ долженъ былъ вносить все свое имущество въ общую кассу, предоставляя его на нужды общества [1]), въ которомъ такимъ образомъ совершенно исчезало различіе богатыхъ и бѣдныхъ, и устанавливалось полное общеніе имущества—одно изъ отличительнѣйшихъ учрежденій ессейскаго союза. «Что имѣетъ одинъ, то принадлежитъ всѣмъ, и что есть у всѣхъ, то считается достояніемъ каждаго отдѣльнаго члена» [2])—таковъ былъ принципъ, которымъ руководились ессеи въ этомъ случаѣ. Также и дневную выручку свою за различныя работы каждый ессей обязанъ былъ отдавать особымъ распорядителямъ (ταμίαι), которые покупали все необходимое для поддержанія жизни (τὰ ἐπιτήδεια) [3]). Такимъ образомъ само общество заботилось о томъ, что-бы каждый членъ ордена имѣлъ въ достаточной мѣрѣ все необходимое изъ жизненныхъ потребностей: жилище, пищу, одежду и обувь; равнымъ образомъ попеченіе при болѣзни и старческой слабости также составляло общую обязанность. Такъ жили ессеи, соединенные между собою узами самой искренней любви [4]), по замѣчанію Іосифа,—«какъ братья, которые владѣли общимъ имуществомъ» [5]). Вообще Іосифъ и Филонъ весьма много говорятъ въ своихъ повѣствованіяхъ объ этомъ ессейскомъ коммунизмѣ и отзываются о немъ съ большими похвалами. Іосифъ не можетъ скрыть своего удивленія предъ этимъ замѣчательнымъ учрежденіемъ ессеевъ [6]), а Филонъ, отмѣтивши то, что «только одна касса существуетъ для всѣхъ, и общіе расходы, и общія одежды, и общая пища на общихъ трапезахъ», вслѣдъ затѣмъ прибавляетъ, что это общеніе жилища, и жизни, и стола нигдѣ не установлено

---

1) Bell. jud. II, 8. 3.

2) Euseb. Praep. evang. VIII, 11. A.

3) Euseb. Praep. evang. VIII, 11; Ed. Mangey. II, 633. Ср. особ. Qu. omn. prob. lib. 878, B.

4) Bell. jud. II, 8. 2.

5) Bell. jud. II, 8. 3.

6) Bell. jud. II, 8. 3—4

такъ твердо и не получило такого развитія, какъ у ессеевъ, потому что у другихъ все это только болѣе восхваляется, чѣмъ осуществляется на дѣлѣ [1]).

Составляя какъ-бы одну великую семью, ессеи подчинялись одному и тому-же строго опредѣленному порядку жизни. Вотъ какъ обыкновенно проводили они будничные дни: вставали они очень рано и до солнечнаго восхода не говорили ни о чемъ мірскомъ; при восходѣ солнца, обратившись лицомъ на востокъ, совершали отеческія молитвы[2]), послѣ чего отправлялись къ своимъ обычнымъ дневнымъ занятіямъ, которыя были назначаемы каждому въ отдѣльности начальниками ордена[3]). Самымъ любимымъ и преимущественнымъ занятіемъ ессеевъ было земледѣліе[4]), чему благопріятствовала уже жизнь большинства изъ нихъ въ деревняхъ и вообще на провинціи; но наряду съ этимъ ессеи занимались также скотоводствомъ, пчеловодствомъ и другими честными и мирными ремеслами и ручными работами[5]). Изъ занятій запрещены были ессеямъ только такія, которыя могли развивать склонность къ сребролюбію и несправедливости [6]), какъ, напр., торговля, содержаніе гостинницъ и, между прочимъ, приготовленіе какого-либо оружія—обстоятельство, имѣвшее связь съ тѣмъ, что ессеи питали принципіальное отвращеніе къ войнѣ и даже избѣгали носить съ собою оружіе, прибѣгая къ этому един-

---

1) Quod omn. prob. lib. 878, A.

2) Bell. jud. II, 8. 5. Это мѣсто читается у Іосифа такъ: „πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον, οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι". Нѣкоторые изъ этихъ, дѣйствительно двусмысленныхъ, словахъ Іосифа хотѣли видѣть указаніе на существованіе у ессеевъ солнцепочитанія; неосновательность подобнаго предположенія будетъ выяснена ниже.

3) Bell. jud. II, 8. 5. Во всемъ безусловно подчиняясь своимъ начальникамъ, члены ессейской секты только въ одномъ отношеніи пользовались извѣстной свободой, это именно—въ дѣлѣ благотворительности, такъ какъ каждому ессею было предоставлено „давать достойнымъ, чего ни потребуютъ, равно какъ и бѣднымъ пищу". (Bell. jud. II, 8. 6). Тѣмъ не менѣе и въ данномъ случаѣ было сдѣлано характерное ограниченіе, потому что, если нуждающіеся были родственниками членовъ секты, то эти послѣдніе могли помогать имъ только съ дозволенія начальниковъ (Bell. jud., ibid.).

4) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5. Praepar. Evang. VIII, 11, C; Qu. omn. prob. lib. 876, E.

5) Praep. evang. VIII, 11, C.

6) Philo. Qu. omn. prob. lib. 877, A. Ср. Bell. jud. II. 8. 7.

ственно только во время путешествія съ цѣлью защиты отъ разбойниковъ [1]).

Въ пятомъ часу дня (11 часовъ) работа была прекращаема, и всѣ собирались для общихъ трапезъ, предваряемыхъ общими омовеніями. Только дѣйствительные члены секты и тѣ изъ новиціевъ, которые вполнѣ удовлетворительно провели уже первый годъ искуса, допускались къ этимъ омовеніямъ въ болѣе чистой водѣ [2]). Послѣ этого очищенія, имѣвшаго, какъ увидимъ ниже, религіозный характеръ, ессеи, надѣвъ чистыя одежды, отправлялись въ особый домъ (εἰς ἴδιον οἴκημα), куда не дозволялось входить постороннимъ лицамъ, не исключая и новиціевъ. Тамъ, какъ бы въ освященное святилище [3]), входили они въ общую столовую и тихо садились за общій столъ. Тогда хлѣбникъ подавалъ имъ по порядку хлѣбъ, а поваръ поставлялъ предъ каждымъ блюдо съ однимъ кушаньемъ [4]); священникъ произносилъ молитву, и только послѣ нея можно было приступать къ трапезѣ. За столомъ бесѣда велась тихо и не происходило никакого шума, такъ какъ дозволялось говорить только по очереди, одному послѣ другаго [5]). По окончаніи трапезы священникъ опять совершалъ молитву, въ которой онъ отъ лица всѣхъ прославлялъ Бога, какъ Подателя пищи. Затѣмъ, снявши съ себя священныя одежды, ессеи вновь возвращались къ своей работѣ и занимались ею до вечера, когда была совершаема въ томъ же порядкѣ вторая общественная трапеза, къ которой допускались также и «гости», т. е. члены секты, пришедшіе изъ другихъ поселеній [6]).

Такъ день за днемъ однообразно протекала мирная и трудолюбивая жизнь ессеевъ, всецѣло посвященная строгой заботѣ о чистотѣ тѣла и души, физическому труду, поученію въ законѣ и благотворенію. Только въ субботу нѣсколько измѣнялся обычный порядокъ жизни ессеевъ; этотъ день они проводили еще тише

---

1) Bell. jud. II, 8. 4.

2) „Καθαρωτέρων τῶν πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων". Bell. jud. II, 8. 7.

3) „Καθάπερ εἰς ἁγιόν τι τέμενος". Bell. jud. II, 8. 5.

4) Что касается того, каковы были кушанья, предлагаемыя ессеямъ при ихъ трапезахъ, то наши источники не даютъ на это никакого отвѣта. Большинство изслѣдователей, за исключеніемъ Люціуса, Герцфельда и Гильгенфельда, склонны утверждать воздержаніе ессеевъ отъ мяса и вина, но, какъ увидимъ ниже, это мнѣніе не имѣетъ для себя достаточныхъ и вполнѣ убѣдительныхъ основаній.

5) Bell. jud. II, 8. 5. Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

6) Bell. jud. II, 8. 5.

и скромнѣе, и наблюдали празднованіе его еще строже, чѣмъ самые строгіе изъ ихъ единоплеменниковъ. Строгость соблюденія субботняго дня простиралась у ессеевъ до того, что они въ этотъ, посвященный Богу, день не имѣли права возжигать огня, не смѣли передвигать какихъ-либо сосудовъ съ одного мѣста на другое и даже должны были воздерживаться отъ отправленія своихъ естественныхъ потребностей [1]). Весь день былъ посвящаемъ исключительно поученію въ отечественномъ законѣ: младшіе члены секты внимательно выслушивали толкованія старшихъ, которые, руководствуясь старинными образцами, раскрывали глубокій смыслъ заключенныхъ въ св. Писаніи символовъ и вообще изъясняли то, что было въ немъ непонятнаго [2]).

Изъ этого описанія обычнаго времяпровожденія ессеевъ можно видѣть, насколько умѣренна, проста и непритязательна была ихъ жизнь. Эта простота образа жизни зависѣла отъ тѣхъ строгихъ нравственныхъ принциповъ, которыми руководствовались ессеи, смотрѣвшіе на удовольствіе какъ на тяжкій грѣхъ и считавшіе «воздержаніе и побѣду надъ страстями» высшими добродѣтелями [3]). Іосифъ и Филонъ въ своихъ повѣствованіяхъ представляютъ ессеевъ образцами воздержанія, добродѣтели и бескорыстія: «βέλτιστοι ἄνδρες τὸν τρόπον»—называетъ ихъ въ одномъ мѣстѣ Іосифъ [4]), и вообще онъ пользуется всякимъ обстоятельствомъ, что-бы выставить на видъ ихъ нравственное достоинство: они ѣдятъ и пьютъ только до насыщенія; они избѣгаютъ чувственныхъ удовольствій какъ грѣха; они оказываютъ состраданіе

---

1) Bell. jud. II, 8. 9. Послѣднее запрещеніе зависѣло отъ тѣхъ условій, какими обставлялось у ессеевъ совершеніе этого акта. Ессеи въ случаѣ нужды должны были отыскивать возможно уединенныя мѣста и тамъ имѣвшеюся у каждаго изъ нихъ лопаткою вырывать ямку глубиною въ одинъ футъ, куда и зарывались потомъ испражненія. При этомъ ессеямъ нужно было тщательно окутываться одеждами, что-бы скрыть свою наготу, какъ выражается Іосифъ,— „отъ лучей Божіихъ (τὰς αὐγὰς τοῦ Θεοῦ)“, а послѣ всего этого они, считая себя осквернеными, должны были подвергаться очистительному омовенію (Bell. jud. II, 8. 9). Такъ какъ подобное выкапываніе ямы было-бы нарушеніемъ субботы, а между тѣмъ оно считалось у ессеевъ необходимымъ условіемъ въ данномъ случаѣ, то потому ессеямъ и предписано было по субботамъ означенное воздержаніе.

2) Philo. Qu. omn. prob. lib., 877, C.

3) Bell. jud. II, 8. 2.

4) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

и благотворительность неимущимъ; они гнѣвъ изъявляютъ справедливо, ярость укрощаютъ, хранятъ вѣрность, заботятся о мирѣ, презираютъ богатство[1])—такіе и многіе другіе лестные отзывы даетъ объ ессеяхъ Іосифъ. Но особенно щедръ на похвалы ессеямъ Филонъ, съ восторгомъ отзывающійся объ этихъ герояхъ добродѣтели (ἀθληταὶ ἀρετῆς). объ этихъ благочестивыхъ, справедливыхъ, святыхъ мужахъ, которые сдѣлали себя свободными отъ всѣхъ внѣшнихъ вещей, отказались отъ внѣшняго почета и чувственныхъ удовольствій и расположили свою жизнь по троякому закону: любви къ Богу, любви къ добродѣтели и любви къ людямъ. Во свидѣтельство этой троякой любви Филонъ указываетъ слѣдующія добродѣтели ессеевъ: цѣломудріе, искренность, признаніе Бога виновникомъ одного добра, а не зла, презрѣніе богатства, равнодушіе къ почестямъ и удовольствіямъ, воздержаніе, постоянство, непритязательность, скромность, уваженіе къ закону, доброжелательность и общительность, попеченіе о больныхъ и сыновнюю почтительность къ старшимъ.[2])

Всѣ эти нравственныя черты ессеевъ, изображающія ихъ, по характерному замѣчанію Ширера, «истинными виртуозами нравственности»[3]), всецѣло могутъ быть изъяснены изъ ученія ветхозавѣтной религіи, такъ какъ основаніе ессейской этики вообще составляетъ, несомнѣнно, законъ Моисеевъ, что Филонъ высказываетъ прямо [4]) и о чемъ позволяетъ заключать Іосифъ, разсказывающій, что самое имя законодателя (Моисея) пользовалось у ессеевъ такимъ высокимъ уваженіемъ, что злословящихъ его они наказывали смертью [5]).

Однако, наряду съ этими общими чертами простоты и умѣренности,—въ нравственныхъ принципахъ ессеевъ, въ ихъ обрядахъ и обыкновеніяхъ можно указать также цѣлый рядъ и такихъ особенностей, которыя рѣшительно отличали ессеевъ отъ

---

1) Bell. jud. II, 8. 2—6.

2) Philo. Qu. omn. prob. lib. 877—878.

3) „Als wahre Virtuosen der Sittlichkeit". Ширеръ. Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte. s. 606.

4) Qu. omn. prob. lib., 877, С. „Τὸ ἠθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπτας χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου". Ср. также Josephus. Bell. jud. II, 8. 12. „Βίβλοις Ἑβραΐς καὶ διαφόροις ἁγνείαις καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδευτριβούμενοι".

5) Bell. jud. II. 8. 9.

остальныхъ іудеевъ и которыя, повидимому, (по крайней мѣрѣ на первый взглядъ) не могли имѣть своимъ источникомъ ветхозавѣтный законъ, такъ какъ онѣ или не совпадаютъ съ его требованіями, или даже прямо противорѣчатъ ему. Мы укажемъ здѣсь эти особенности ессенизма, не вдаваясь въ обсужденіе ихъ, а ограничившись пока только лишь тѣми объясненіями, какія приведены у Іосифа и Филона. Такъ, мы отмѣчали уже, что ессеи въ своемъ требованіи строгой правдивости отъ каждаго члена секты дошли до безусловнаго запрещенія клятвы [1]). Кромѣ этого они отвергали также и рабство, и не только принципіально, въ теоріи, но и фактически, такъ какъ на самомъ дѣлѣ не терпѣли въ своемъ обществѣ никакихъ рабовъ, довольствуясь взаимными услугами между собой. «Въ рабствѣ, по замѣчанію Іосифа, они видѣли несправедливость» [2]), а по объясненію Филона, рабство представлялось для нихъ противорѣчіемъ первоначальному равенству всѣхъ людей, которыхъ природа создала равными[3]).

Воздерживаясь отъ всякаго рода чувственныхъ удовольствій, ессеи пришли также и къ отверженію брачной жизни, и потому они не принимали въ свое общество женщинъ, хотя охотно принимали къ себѣ на воспитаніе чужихъ дѣтей [4]). Безбрачіе ессеевъ вызываетъ особенное удивленіе у Плинія, что весьма понятно при его убѣжденіи въ слишкомъ продолжительномъ («per millia saeculorum») ихъ существованіи. «Это—единственный народъ, говоритъ онъ объ ессеяхъ, замѣчательнѣйшій между всѣми народами во всей вселенной, безъ женщинъ, отказавшійся отъ брачныхъ удовольствій, безъ денегъ, живущій среди пальмъ. Ежедневно онъ одинаково обновляется множествомъ пришельцевъ, которые, будучи удручены жизненными невзгодами, спѣшатъ присоединиться къ ихъ образу жизни. Такъ живетъ тысячи вѣковъ—невѣроятно сказать (incredibile dictu)—вѣчный народъ, въ которомъ никто не рождается» [5]). Причиной безбрачія ессеевъ Іосифъ и Филонъ считаютъ убѣжденіе ихъ въ невѣрности и непостоянствѣ женщинъ. «Въ бракѣ, говоритъ первый, ессеи видѣли для своего ордена источникъ нечистоты и безпокойства» [6]), а

---

1) Bell. jud II, 8. 6.
2) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.
3) Phil o. Qu. omn. prob. lib. 877.
4) Bell jud. II, 8. 2.
5) Plin. Hist. nat. Lib. V, cap. 17.
6) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

въ другомъ мѣстѣ онъ-же по этому поводу замѣчаетъ: «бракомъ пренебрегаютъ....такъ какъ остерегаются чрезмѣрной похотливости женщинъ и убѣждены, что ни одна изъ нихъ не сохранитъ вѣрности своему мужу» [1]). Согласно съ этимъ разсказываетъ и Филонъ относительно тѣхъ основаній, въ силу которыхъ ессеи воздерживались отъ брака: «изъ ессеевъ, говоритъ онъ, никто не беретъ себѣ жены, такъ какъ жена бываетъ самолюбива, чрезвычайно завистлива и способна колебать нравы мужчинъ и соблазнять однѣми забавами; она измышляетъ льстивыя рѣчи, очаровываетъ взоръ, ласкаетъ слухъ и вводитъ въ заблужденіе умы, поддающіеся ея очарованіямъ. А когда являются дѣти, то жена, исполнившись высокомѣрія и самонадѣянности, смѣло высказываетъ то, на что она раньше только намекала, и безъ всякаго труда принуждаетъ дѣлать то, что не подобаетъ, ибо всякій, кто связанъ чарами любви къ женѣ, или кто по долгу природы заботится о дѣтяхъ, совершенно какъ-бы перерождается и незамѣтно становится рабомъ вмѣсто свободнаго человѣка [2]).

Однако безбрачіе не было всеобщимъ и необходимымъ принципомъ ессенизма: Іосифъ, болѣе точно знавшій всѣ обычаи и внѣшнія учрежденія ессеевъ, чѣмъ Филонъ, прямо свидѣтельствуетъ, что была фракція ессеевъ, допускавшая въ своей средѣ бракъ, какъ учрежденіе, необходимое для продолженія человѣческаго рода [3]). Эти признающіе бракъ ессеи тѣмъ не менѣе были весьма осторожны въ выборѣ своихъ супругъ, и потому подвергали ихъ предварительному трехлѣтнему испытанію, тѣмъ болѣе необходимому, что, по выходѣ замужъ, жены, наравнѣ съ мужьями, раздѣляли ессейскій образъ жизни [4]). Отмѣченная особенность жизни ессеевъ свидѣтельствуетъ намъ о томъ, что они тщательно оберегали чистоту своего общества и старательно избѣгали всего, по ихъ мнѣнію, нечистаго. И дѣйствительно нужно сказать, что эта постоянная забота о соблюденіи левитской чистоты и мнительная боязнь всякаго малѣйшаго осквернения составляютъ характернѣйшую черту ессенизма, ярко обнаруживающуюся во всей жизни и обыкновеніяхъ ессеевъ. Такъ, напр., мнительная боязнь осквернения наглядно сказывалась уже въ томъ, что ес-

---

1) Bell. jud. II, 8. 2.
2) Praepar. evang. XVIII, 11. B.
3) Bell. jud. II, 8. 13.
4) Bell. jud. Ibid.

сеи старательно избѣгали всякихъ сношеній съ людьми, не принадлежавшими къ ихъ сектѣ, считая ихъ нечистыми,—и даже прикосновеніе къ своимъ-же собратьямъ, принадлежавшимъ къ низшему классу, считали для себя оскверняющимъ.

Эта-же боязнь осквернения повела и къ тѣмъ строгимъ предписаніямъ касательно пищи, какія имѣли мѣсто у ессеевъ. Насколько строги были требованія ессеевъ касательно чистоты ихъ кушаній, видно изъ того, что никто изъ нихъ не смѣлъ вкушать другой пищи, кромѣ приготовленной въ средѣ самой секты, такъ что исключенный изъ общества ессей долженъ былъ питаться только кореньями и плодами, и хотя-бы при этомъ подвергался даже опасности умереть отъ истощенія силъ, все-же однако не смѣлъ ни отъ кого принимать пищи, такъ какъ не могъ быть увѣренъ въ ея чистотѣ [1]). Этою-же боязнью осквернения, по всей вѣроятности, объясняются и тѣ особые обычаи, какіе соблюдали ессеи при отправленіи своихъ естественныхъ потребностей [2]). Съ этою-же боязнью осквернения имѣетъ, вѣроятно, связь и воздержаніе ессеевъ отъ помазанія тѣла масломъ—этого столь употребительнаго и даже необходимаго на востокѣ обычая. Ессеи видѣли въ маслѣ особаго рода нечистоту и считали его способнымъ осквернять человѣка, вслѣдствіе чего требовали, что-бы тщательно была стираема всякая капля масла, даже случайно попавшая на тѣло [3]). Вообще-же при всякомъ случаѣ, дававшемъ ессеямъ поводъ сомнѣваться въ своей чистотѣ и считать себя оскверненными, они прибѣгали къ своимъ очистительнымъ омовеніямъ. Такія очистительныя омовенія, помимо омовеній ежедневныхъ, обязательныхъ для всѣхъ [4]), были предписаны ессеямъ не только при сношеніи съ людьми, не принадлежащими къ сектѣ, но также и въ случаѣ прикосновенія ессея, принадлежащаго къ высшему классу,

---

1) Bell. jud. II, 8. 8.

2) См. выше стр. 86, прим. 1-ое.

3) Bell. jud. II, 8. 3. Нѣкоторые сомнѣваются, что-бы ессеи избѣгали масла вообще. Такъ, по мнѣнію Деренбурга (Histoire de la Palestine, p. 168), разсматриваемое мѣсто Іосифа говоритъ только о помазаніи, употребляемомъ древними по выходѣ изъ бани для приданія гибкости кожѣ; такое помазаніе не мирилось, конечно, съ простотою ессейскаго образа жизни, а потому-де они и воздерживались отъ него. Однако это мнѣніе не согласуется съ прямымъ свидѣтельствомъ Іосифа, по которому ессеи смотрѣли на масло, какъ на нѣчто положительно нечистое: „χηλίδα ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον“. (Bell. jud. II, 8. 3).

4) Bell. jud. II, 8. 5.

къ своему-же собрату, стоящему на низшей ступени [1]); требовались также омовенія послѣ отправленія естественныхъ потребностей [2]) и, безъ сомнѣнія, также и въ разныхъ другихъ случаяхъ осквернения съ ессейской точки зрѣнія. Внѣшнимъ знакомъ чистоты ессеевъ служила бѣлая одежда, и ессеи, имѣвшіе, по свидѣтельству Іосифа, обыкновеніе «λευχειμονεῖν διαπαντός» [3]), не употребляли, повидимому, одежды другихъ цвѣтовъ.

Далѣе, одну изъ самыхъ отличительныхъ особенностей ессейской секты составляло то, что ессеи не принимали участія въ общественномъ богослуженіи храма іерусалимскаго и не приносили тамъ никакихъ жертвъ, составлявшихъ, какъ извѣстно, самую существенную часть и средоточный пунктъ національнаго іудейскаго богопочтенія. Были-ли ессеи отлучены отъ храма, или-же сами держались вдали отъ него—объ этомъ источники опредѣленно не говорятъ, хотя свидѣтельство Іосифа благопріятствуетъ, повидимому, второму пониманію, такъ какъ употребленное имъ въ этомъ случаѣ выраженіе« εἰρτόμενοι »[4]) естественнѣе всего понимать въ значеніи общаго залога. Что-же касается отверженія жертвъ, то Филонъ это отрицательное отношеніе ессеевъ къ храмовому іерусалимскому культу отмѣчаетъ лишь краткимъ замѣчаніемъ: « οὐ ζῶα καταθύοντες »[5]), не приводя опредѣленнаго основанія для этого, столь необыкновеннаго среди іудеевъ, образа дѣйствія ессеевъ. Изъ этихъ словъ Филона можно-бы, повидимому, заключать (какъ это и дѣлаютъ многіе изслѣдователи), что будто-бы ессеи отвергали только кровавыя жертвы храма; однако дальнѣйшія, непосредственно за симъ слѣдующія слова Филона не даютъ права на такое заключеніе: «ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες» —продолжаетъ онъ, давая тѣмъ разумѣть, что

---

1) Bell. jud. II, 8. 10.

2) Bell. jud. II, 8. 9.

3) На этомъ основаніи предполагаютъ (Zeller. Die Philos. der Griechen, III, 2. s. 290), что тѣ священныя одежды, которыя употреблялись ессеями исключительно только при общественныхъ трапезахъ, были именно льняныя, потому что онѣ могли отличаться отъ обычныхъ шерстяныхъ одеждъ ессеевъ не цвѣтомъ, но только матеріею. Въ пользу этого говоритъ и то соображеніе, что льняная одежда считалась вообще болѣе чистою и что также и купальныя одежды ессеевъ были изъ льна. (Ср. Bell. jud. II, 8. 5).

4) Ant. jud. XVIII, 1. 5. „Εἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζουσιν, καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμένισματος ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν".

5) Qu. omn. prob. lib. 876, D.

ессеи отвергали всѣ священнодѣйствія храма, всю богослужебную внѣшность. И Іосифъ Флавій не оставляетъ насъ въ сомнѣніи на этотъ счетъ: хотя онъ и замѣчаетъ [1]), что ессеи посылали дары («ἀναθήματα») въ храмъ [2]), но за то гораздо примѣе и рѣшительнѣе, чѣмъ Филонъ, выражается объ отверженіи ессеями жертвъ вообще: «посылая въ храмъ дары, жертвъ тамъ не приносятъ— «θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι», говоритъ онъ объ ессеяхъ, и причину этого указываетъ въ слѣдующемъ: «διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζουσιν» [3]). Эти послѣднія слова нашъ русскій переводчикъ Флавія передаетъ такимъ образомъ: «потому что святѣйшіе имѣютъ обряды» [4]); точнѣе, пожалуй, было-бы перевести ихъ такъ: «ради-различія», или еще лучше—«ради предпочтенія очищеній, которыя они принимали». Такъ или иначе, но во всякомъ случаѣ изъ этихъ словъ Іосифа явствуетъ, что ессеи не принимали участія въ общественномъ богослужебномъ культѣ, потому что не приписывали жертвамъ храма никакой очистительной силы, а смотрѣли на свои «ἁγνειαί», свои очищенія, какъ на преимущественныя и болѣе дѣйствительныя. Эти «ἁγνειαί», насколько можно заключать изъ источниковъ, состояли преимущественно (а по предположенію нѣкоторыхъ,— даже исключительно) въ омовеніяхъ, или купаньяхъ въ холодной водѣ, которымъ ессеи должны были подвергаться не только въ случаяхъ различныхъ осквернені, какъ это отчасти имѣло мѣсто и въ Моисеевомъ законодательствѣ [5]), но также и ежедневно предъ общей трапезой въ 5-мъ (11-мъ) часу дня. Къ участію въ этихъ ежедневныхъ общихъ омовеніяхъ, какъ мы уже замѣчали,

---

1) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

2) Въ чемъ состояли эти дары (ἀναθήματα)—Іосифъ не опредѣляетъ, и потому по поводу этого высказывались разнообразныя предположенія. Во всякомъ случаѣ болѣе вѣроятнымъ представляется то мнѣніе (см. особ. Люцiусъ. Der Essenismus, s. 101), что подъ ἀναθήματα здѣсь должно разумѣть храмовую подать (см. Шюреръ. Lehrb. der Neutestam. Zeitgesch. s. 638. Ср. Antiqu. jud. XVIII, 9. 1: „τό τε δίδραχμον.... καὶ ὁπόσα ἄλλα ἀναθήματα"), а можетъ быть—также и десятины, отказъ отъ взноса которыхъ едва-ли былъ-бы оставленъ безнаказанно со стороны іерусалимскихъ первосвященниковъ. Замѣтимъ также, что ἀναθήματα посылали въ іерусалимское святилище также и языческіе цари и частные люди. (2 Мак. III, 2; Antiqu. jud. XII, 2. 7; XVIII, 3. 5. Шюреръ. Ibid. s. 292).

3) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

4) Іосифа Флавія Древности іудейскія. Перев. Самуйлова. Спб. 1783. ч. III, стр. 194.

5) Числ. XIX, 14—22; Лев. XI, 24—40; XII, XIV и XV главы.

допускались только дѣйствительные члены ордена и новиціи высшей степени. Но кромѣ указаннаго ближайшаго значенія, слово «ἁγνειαί» въ данномъ случаѣ должно имѣть, по нашему мнѣнію, еще и болѣе широкій смыслъ; именно подъ «ἁγνειαί» нужно разумѣть здѣсь не одни только очищенія въ собственномъ смыслѣ, а еще также и священнодѣйствія другаго рода. Это слѣдуетъ изъ словъ Іосифа: «ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι» [1]), дающихъ право заключать, что ессеи сами въ своей средѣ приносили жертвы. Въ чемъ-же состояли эти ессейскія жертвы? Нельзя, конечно, допустить, что-бы ессеи, вмѣсто приношенія жертвъ въ храмѣ, приносили въ своихъ колоніяхъ тѣ именно виды жертвъ, которые были предписаны Моисеевымъ законодательствомъ [2]), а скорѣе нужно думать, что они въ какихъ-либо своихъ учрежденіяхъ хотѣли найти нѣчто соотвѣтствующее храмовымъ жертвамъ, или, какъ принято выражаться,—эквивалентъ храмовыхъ жертвъ. Самымъ подходящимъ дѣломъ въ этомъ случаѣ являлись описанныя нами общественныя трапезы ессеевъ, священный характеръ которыхъ не можетъ подлежать сомнѣнію. Вспомнимъ только о томъ, что онѣ предварялись очистительными омовеніями, совершались въ особенно чистомъ мѣстѣ, считаемомъ какъ-бы святилищемъ, сопровождались тихими и благочестивыми бесѣдами;—что пища, предлагаемая на этихъ трапезахъ, была приготовляема подъ наблюденіемъ особо избранныхъ лицъ, и потому отличалась совершенною чистотою; наконецъ, что при нихъ присутствовали свя-

---

1) Antiqu. jud. XVIII, 1 5.

2) Это именно допускаетъ Неандеръ (Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. B. I, s. 61) и Франкель. (Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums. 1846. s. 459), понимающіе означенныя слова Іосифа въ томъ именно смыслѣ, будто ессеи дозволяли себѣ въ собственной средѣ приносить истинныя жертвы. (Этотъ-же взглядъ раздѣляетъ, повидимому, также и нашъ русскій ученый Богородскій. См. Прав. Соб. 1873, III, стр. 189—190). Противъ этого говорятъ однако ясныя свидѣтельства источниковъ: во-первыхъ, Филонъ категорически замѣчаетъ, что ессеи „не приносятъ въ жертву животныхъ, но считаютъ справедливымъ посвящать Богу свои собственныя сердца какъ достойныя приношенія“ (οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες. Qu. omn. prob. lib. 876, D); во-вторыхъ, самъ Іосифъ еще рѣшительнѣе говоритъ: „θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζουσιν“ (Antiqu. jud. XVIII, 1. 5), и если онъ тѣмъ не менѣе говоритъ о существованіи у ессеевъ какихъ-то жертвъ, то уже его собственныя выраженія показываютъ, что онъ не думаетъ эти слова понимать строго-буквально: въ одномъ мѣстѣ у него „θυσίαι“, въ другомъ просто „ἁγνειαί“.

щенники и предъ началомъ и въ концѣ ихъ совершались молитвы —все это говоритъ въ пользу того, что ессеи приписывали своимъ трапезамъ значеніе святѣйшихъ богослужебныхъ дѣйствій. Это удаленіе ессеевъ отъ общаго религіознаго святилища іудеевъ и уклоненіе отъ принесенія храмовыхъ жертвъ—существенной части ветхозавѣтнаго богопочтенія, ясно свидѣтельствуютъ, что ессеи, стремясь къ достиженію своихъ особыхъ идеаловъ, образовали, по вѣрному замѣчанію Люціуса, «не только общину въ общинѣ, или государство въ государствѣ, но также и какъ-бы церковь въ церкви (eine Art von Kirchlein in der Kirche» [1]).

Религіозная жизнь предполагаетъ всегда также и религіозное міровоззрѣніе: если-же ессеи развили свою религіозную жизнь въ своеобразномъ направленіи, то также и въ своемъ міровоззрѣніи они необходимо должны были имѣть нѣчто особенное. Къ сожалѣнію, относительно особенныхъ религіозныхъ воззрѣній ессеевъ мы знаемъ очень мало, или по крайней мѣрѣ очень мало опредѣленнаго и достовѣрнаго; и это зависитъ, конечно, отъ того, что каждый вступающій въ ихъ общество членъ клятвенно обязывался изъ дѣлъ и ученій общества ничего не сообщать непосвященнымъ и тщательно хранить [2]) книги секты, а такъ какъ при этомъ и эти книги не дошли до насъ, то очень трудно возстановить подлинное ученіе ессеевъ.

Несомнѣнно во всякомъ случаѣ то, что основные религіозные воззрѣнія и принципы ессеевъ были заимствованы изъ ветхозавѣтнаго ученія, такъ какъ въ руководство къ изслѣдованію истины они принимали именно священныя книги Ветхаго Завѣта, которыя по субботамъ были читаемы и изъясняемы свѣдущими мужами въ ессейскихъ богослужебныхъ собраніяхъ [3]). При этомъ, какъ свидѣтельствуетъ Филонъ, ессеи не занимались ни физическою, ни логическою частями философіи, любомудрствуя въ данномъ отношеніи только о Творцѣ міра и о происхожденіи вселенной [4]), а

---

1) Люціусъ. Der Essenismus. s. 53.

2) По переводу нѣкоторыхъ: „въ тайнѣ хранить“, хотя первоначальное значеніе употребленнаго здѣсь выраженія „συντηρήσειν....τὰτῆς αἱρέσεως αὐτῶν βίβλια“ (Bell. jud II, 8. 7) и не таково.

3) Philo.Qu.omn.prob. lib. 877 „Εἴθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγιγνώσκει λαβών, ἕτερος δέ τις τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει“. Ср. также: „Τὸ ἠθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου“. Ibid.

4) „Φιλοσοφοῦσι περὶ ὑπάρξεως Θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως“. Ibid. 877, C.

главное вниманіе свое обращали на изученіе этики, т. е., очевидно, закона, что явствуетъ изъ вышеозначенныхъ словъ Филона. Въ субботнихъ собраніяхъ ессеевъ, продолжаетъ тотъ-же писатель, старѣйшими внушалось младшимъ благочестіе, справедливость, преподавалось понятіе о домоустройствѣ (οἰκονομία) и устройствѣ общественномъ (πολιτεία), сообщались понятія о томъ, что истинно добро или зло, и что безразлично, къ чему слѣдуетъ стремиться и чего должно избѣгать [1]). О строгой приверженности ессеевъ къ отечественному закону говоритъ также то высокое уваженіе, какое они питали къ законодателю Моисею, почитаемому ими послѣ Бога болѣе всего [2]), а вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, уваженіе также и къ тѣмъ ученіямъ и предписаніямъ, которыя заключены въ книгахъ Моисеевыхъ. Подтвержденіемъ этого служитъ, между прочимъ, въ высшей степени строгое соблюденіе ессеями субботняго покоя, о чемъ мы уже упоминали.

Въ сочиненіяхъ Іосифа мы находимъ указаніе на нѣкоторые отличительные ессейскіе догматы, но можно-ли вполнѣ довѣрять этимъ показаніямъ іудейскаго историка и безъ всякихъ ограниченій принимать ихъ,—это, какъ мы выяснили въ предшествующей главѣ, представляется еще дѣломъ спорнымъ и сомнительнымъ. Въ числѣ такихъ спеціально-ессейскихъ догматовъ Іосифъ первое мѣсто отводитъ вѣрѣ ессеевъ въ неизмѣняемую судьбу. «Ессеи, говоритъ онъ, все дѣлаютъ зависимымъ отъ власти судьбы (саддукеи—ничего, а фарисеи занимаютъ среднее положеніе между ними) и утверждаютъ, что ничего не можетъ случиться съ людьми безъ ея опредѣленія» [3]). Но эта фраза, по своей мысли слишкомъ напоминающая собою ученія языческаго стоицизма, получаетъ совершенно иной видъ и болѣе правдоподобный смыслъ въ другомъ мѣстѣ того-же сочиненія Іосифа, гласящемъ, что «ессеи все, происходящее въ мірѣ, почитаютъ зависящимъ отъ власти единаго Бога» [4]), и такъ какъ наряду съ этимъ отъ Филона мы узнаемъ, что ессеи въ своемъ ученіи о судьбѣ не доходили до того,

---

[1]) Qu. omn. prob lib. 877.

[2]) По свидѣтельству Іосифа, ессеи наказывали смертью злословящихъ ими Законодателя, и даже римскія пытки не могли принудить ихъ къ такому оскорбленію его. Bell. jud. II, 8. 9—10.

[3]) Antiqu. jud. XIII, 5. 9.

[4]) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5. А въ Bell. jud. II, 8. 14. Іосифъ подобнымъ-же образомъ выражается и о фарисеяхъ: „фарисеи...все приписываютъ судьбѣ и Богу".

что-бы и на зло смотрѣть какъ на дѣйствіе Божества [1]), то ясно, что мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ языческимъ понятіемъ о рокѣ или фатумѣ (εἱμαρμένη), а съ идеей о божественномъ предопредѣленіи, составлявшей, слѣдовательно, одинъ изъ пунктовъ ессейскаго ученія.

Изъ этой вѣры въ неизмѣняемую судьбу, или, вѣрнѣе сказать, во все опредѣляющее провидѣніе, естественно вытекали претензіи ессеевъ на обладаніе даромъ пророчества, о чемъ свидѣтельствуетъ намъ Іосифъ. Изъ повѣствованія Іосифа [2]) мы узнаемъ, что нѣкоторые ессеи думали достигать этого дара посредствомъ различныхъ внѣшнихъ средствъ, къ которымъ относились: изученіе свящ. писанія (особенно „изреченій пророческихъ"), а также разнообразныя очищенія. Іосифъ приводитъ даже нѣсколько примѣровъ подобныхъ ессейскихъ предсказаній [3]). Кромѣ предсказаній ессеи славились еще въ народѣ своимъ искусствомъ врачеванія, такъ какъ, заимствуя изъ „писаній древнихъ мужей" [4]) все то, что полезно для души и тѣла, они узнавали также цѣлебную силу кореньевъ и камней и пользовались этимъ въ своей врачебной практикѣ [5]).

Но особенно замѣчательно было ученіе ессеевъ о душѣ, которое, если вѣрить Іосифу, состояло въ слѣдующемъ: душа, говорили они, образована изъ тончайшаго эѳира и только вслѣдствіе

---

1) Филонъ говоритъ, что ессеи были наставляемы въ томъ, что „τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενὸς νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον". Qu. omn. prob. lib. 877, E.

2) Bell. jud. II, 8. 12.

3) Antiqu. jud. XIII, 11, 2; XV, 10. 4.

4) Трудно съ точностью рѣшить, что собственно нужно разумѣть подъ „писаніями древнихъ",—священныя-ли писанія іудейскаго народа (такого мнѣнія держится Люцiусъ, Der Essenismus, s. 60; Ср. Bell. jud. II, 8. 12), или-же особенныя сектантскія книги, обращавшіяся исключительно среди членовъ секты (такъ думаютъ: Линсiусъ, Bibel-Lexicon von Schenkel. s. 190; Целлеръ, Die Philosophie der Griechen, Bd. III, 2, s. 299; Гретцъ, Geschichte der Juden, Bd. III, s. 661). Болѣе вѣроятнымъ представляется второе мнѣніе, тѣмъ болѣе, что въ ессейской вступительной клятвѣ содержалось уже обязательство вѣрно хранить (συντηρήσειν), или по переводу нѣкоторыхъ—въ тайнѣ хранить книги секты (Bell. jud. II, 8. 7). Есть мнѣніе, что ессеи употребляли при своихъ врачеваніяхъ заклинанія, пользуясь въ этомъ случаѣ, между прочимъ, древнею книгою „Sefer Refuoth", приписываемой царю Соломону, который въ народномъ мнѣніи считался заклинателемъ злыхъ духовъ. (Гретцъ, Geschichte der Juden, B. III, s. 105; ср. s. 661), но провѣрить достовѣрность этого факта нѣтъ возможности.

5) Bell. jud. II, 8. 6.

своего паденія заключена въ тѣло, какъ въ темницу; освобождаемая смертью изъ этой темницы, она улетаетъ «въ высоту», что-бы наслаждаться безсмертіемъ, а тѣло, принадлежащее матеріи, разрушается. Посмертная участь душъ будетъ не одинакова: души праведныхъ будутъ находиться въ прекрасной странѣ по ту сторону океана, гдѣ не будутъ безпокоить ихъ ни дождь, ни снѣгъ, ни зной, и гдѣ непрерывно будетъ освѣжать ихъ тихій вѣтерокъ моря; души злыхъ будутъ обитать въ отдаленномъ мѣстѣ, гдѣ царитъ холодъ и мракъ, и гдѣ онѣ будутъ мучимы непрестанными мученіями [1]). Наконецъ, изъ разсказа Іосифа можно заключать, что у ессеевъ было, повидимому, еще какое-то особенное ученіе объ ангелахъ, которому они придавали весьма важное значеніе, такъ какъ требовали отъ новопоступающихъ членовъ точнаго храненія его [2]).

Не вдаваясь пока въ подробное разсмотрѣніе и уясненіе этихъ отличительныхъ ученій, приписываемыхъ ессеямъ Іосифомъ Флавіемъ, замѣтимъ только, что всѣ они лежатъ, такъ сказать, на совѣсти самого Іосифа, и слѣдуетъ-ли считать ихъ за подлинно-ессейскія, или-же нѣтъ—рѣшеніе этого зависитъ исключительно отъ такого или инаго взгляда на достовѣрность свидѣтельствъ этого іудейскаго историка вообще. Что касается насъ, то мы не находимъ возможнымъ безусловно довѣрять Іосифу въ данномъ случаѣ, на основаніяхъ, отчасти уже разъясненныхъ выше (въ первой главѣ), а отчасти имѣющихъ быть выясненными при дальнѣйшемъ изложеніи. Здѣсь-же считаемъ не лишнимъ замѣтить, что Филонъ въ обоихъ своихъ сочиненіяхъ, трактующихъ объ ессеяхъ, ничего не упоминаетъ ни объ ангелологіи ессеевъ, ни объ ихъ вѣрѣ въ судьбу и претензіяхъ на пророческій даръ, ни о томъ оригинальномъ ученіи о душѣ, какое приводится у Іосифа, и это молчаніе Филона, естественно, еще болѣе увеличиваетъ сомнѣніе въ полной достовѣрности въ данномъ случаѣ показаній Іосифа.

Таковы были учрежденія, обычаи, нравственные идеалы и религіозныя воззрѣнія ессеевъ во времена Іосифа Флавія и Филона, т. е. въ первую половину I-го христіанскаго вѣка. Однако, какъ ни подробно говорятъ наши источники объ организаціи ессейскаго ордена, его внѣшнихъ учрежденіяхъ и обычаяхъ, тѣмъ не менѣе они не даютъ намъ никакихъ свѣдѣній ни о времени происхо-

---

[1]) Bell. jud. II, 8. 11.

[2]) Bell. jud. II, 8. 7.

жденія ордена, ни о причинахъ, побудившихъ ессеевъ отдѣлиться отъ народнаго цѣлаго и организоваться въ особое общество; даже самое имя—«ессеи», усвоенное этой сектѣ, не получаетъ для себя въ нашихъ источникахъ надлежащаго объясненія, такъ какъ въ нихъ не приводится еврейская форма этого наименованія, и потому оно остается вполнѣ загадочнымъ [1]). Историческія замѣчанія источниковъ, касающіяся секты ессеевъ, сводятся только къ нѣкоторымъ бѣглымъ указаніямъ относительно древности (объ этомъ говорятъ Филонъ, Іосифъ и Плиній) и судьбы всего ордена (Филонъ и Іосифъ), или отдѣльныхъ его членовъ (Іосифъ).

Всѣ источники согласно приписываютъ ессейскому ордену большую древность; такъ, Плиній свидѣтельствуетъ, что ессеи су-

---

1) Іосифъ обычно называетъ ессеевъ—Ἐσσηνοί; это наименованіе онъ примѣняетъ къ нимъ 14 разъ: (въ Antiqu. jud. XIII, 5. 9.—2 раза; XIII, 10. 6; XIII. 11. 2; XV, 10. 4; XV, 10. 5.—2 раза; XVIII, 1. 2; XVIII, 1. 5; Vita, cap. 2; Bell. jud. II, 8. 2; II, 8. 11; II, 8. 13 и V, 4. 2), но уже и у Іосифа встрѣчается также и другая форма имени, именно—Ἐσσαῖοι [въ Antiqu. jud. XV, 10. 4; XVII, 13. 3; Bell. jud. I, 3. 5; II, 7. 3; II, 20. 4 и III, 2. 1], и эта послѣдняя форма всюду удерживается Филономъ какъ въ сочиненіи Qu. omn. prob. lib., такъ и въ его „Апологіи". Другіе древніе писатели также употребляютъ безразлично то ту, то другую форму: такъ, Порфирій [De abstinentia ab esu animal. IV, 11. и слѣд.] всегда пишетъ—Ἐσσαῖοι, хотя въ остальномъ онъ вполнѣ слѣдуетъ Іосифу; напротивъ того Ипполитъ, при одинаковой зависимости отъ Іосифа, всегда употребляетъ—Ἐσσηνοί [Φιλοσοφούμενα. IX, 18. 28 и др.]. Точно такъ-же Епифаній удерживаетъ наименованіе Ἐσσηνοί [Панарій, стр. 65], а Егезиппъ—Ἐσσαῖοι [см. Euseb. Hist. eccles. IV, 22]. Что касается Плинія, то онъ употребляетъ терминъ Esseni [Hist. natur. V, 17]. Но что̀ обозначаетъ собою та или другая форма наименованія и какому еврейскому слову она соотвѣтствуетъ, объ этомъ высказываются самыя разнообразныя догадки и даются самыя разнорѣчивыя объясненія, основанныя на многочисленныхъ и не всегда удачныхъ попыткахъ подыскать наиболѣе близкій еврейскій корень слова. Находили въ ессеяхъ то „врачей" [אסיא], производя наименованіе отъ глагола אסא—лечить [Гфрэрръ. Philo und die alex. Theos. Bd. II, s. 341; Герцфельдъ. Gesch. d. Volkes Israël. Bd. II, s. 371, 395, 397 и др.; Деренбургъ. Histoire de la Palestine. p. 170, 175, примѣч.; Гейгеръ. Urschrift und Uebersetz. der Bibel. s. 126; Кеймъ. Gesch. Jesu v. Nazara. Bd. I, s. 284 и др.];—то „послушниковъ", или „слугъ Божіихъ", производя отъ того-же корня, въ смыслѣ „служить"—θεραπεύειν, или-же отъ глагола חזן—служить (Богу) [Эвальдъ. Gesch. d. Volkes Israël. Bd. IV, s. 484]; то „купающихся" [אסחאי]—отъ арамейскаго סחא—купаться [Гритцъ, Geschichte d. Juden, Bd. III. s. 82, 468]; то „молчальниковъ" [חשאים]—отъ חשה—молчать [Іостъ. Gesch. d. Judenthums. s. 207); то „прозорливцевъ", или „пророковъ" [חוזאי]—отъ חוה—видѣть [Гильгенфельдъ. Die jüdische Apokalyptik. s. 278]; то „чудотворцевъ" (עשין)—отъ עשה—дѣлать [Франкель. Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. d. Jndenth. VII, s. 272]; то, наконецъ, „благочести-

ществовали «въ теченіе многихъ тысячъ вѣковъ»[1]), а Филонъ въ «Апологіи» основаніе ессейской секты приписываетъ Моисею, замѣчая, что законодатель изъ своихъ многочисленныхъ послѣдователей составилъ общество называющихся ессеями.[2]) Само собою разумѣется, что этимъ свидѣтельствамъ Плинія и Филона нельзя придавать серьезнаго значенія: онѣ показываютъ только то, что оба писателя не знали ничего опредѣленнаго о времени возникновенія ессенизма и только слышали о глубокой древности этого послѣдняго.

Мало можетъ помочь дѣлу и то загадочное замѣчаніе Филона[3]), въ которомъ онъ, желая восхвалить добродѣтели ессеевъ и ихъ истинную свободу по природѣ, для подтвержденія своей мысли упоминаетъ о какихъ-то жестокихъ и лукавыхъ тиранахъ, которые «толпами приносили въ жертву своихъ подданныхъ», но нисколько не трогали ессеевъ и съ уваженіемъ относились

выхъ"—отъ столь обычнаго въ сирійскомъ нарѣчіи слова חסא [chase] = חסיד (корень—חסי=confugere, прибѣгать, обращаться,—подразумѣвается, къ Богу. Гитцигъ. Gesch. d. Volkes Israël. Bd. II. s. 427; Люцiусъ. Der Essenismus. s. 89; Ширръ. Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte. s. 601 и др.). Изъ всѣхъ приведенныхъ этимологій самою подходящею, по нашему мнѣнію, должна быть признана послѣдняя, такъ какъ она и соотвѣтствуетъ основному направленію ессейской секты, которое должно быть обозначено въ имени самой секты, и съ наибольшимъ удобствомъ можетъ быть примѣнена къ объясненію двоякой формы имени ессеевъ. Прилагательное חסא во множественномъ числѣ должно имѣть такія формы: casus absolutus—חסין [chasein]; casus emphatus—חסאא [chasajja]. Изъ перваго легко могла произойти форма ἐσσηνοί, изъ втораго—ἐσσαῖοι, а подобныя двоякія окончанія, какъ мы упоминали выше (стр. 69), были общеупотребительными въ греческомъ языкѣ въ примѣненіи къ названіямъ варварскихъ народовъ и сектъ. Наконецъ, эта этимологія имени ессеевъ находитъ для себя нѣкоторое подтвержденіе и у Филона, который производитъ наименованіе ἐσσαῖοι отъ греческаго слова ὅσιοι, выражаясь такимъ образомъ: „διαλέκτου Ἑλληνικῆς παρώνυμοι ὁσιότητος" [Qu. omn. prob. lib. II, 457], или: „τὸν λεχθέντα δμιλον τῶν Ἐσσαίων ἢ ὁσίων" [ibid. II, 459], или еще: „καλοῦνται Ἐσσαῖοι παρὰ τὴν ὁσιότητα, μοι δοκῶ, τῆς προσηγορίας ἀξιωθέντες"[Apologia. II, 632]. Если и нельзя принимать за достовѣрное это мнѣніе Филона о тождествѣ имени ессеевъ съ словомъ ὅσιοι, то во всякомъ случаѣ оно имѣетъ свое значеніе, поскольку содержитъ указаніе на то, что наименованіе секты имѣетъ ближайшую связь съ значеніемъ „благочестивый". Всѣ высказанныя соображенія касательно послѣдней этимологіи къ остальнымъ этимологіямъ, приведеннымъ выше непримѣнимы, а потому эти послѣднія и не могутъ быть признаны правдоподобными.

[1]) „Per saeculorum millia". Hist. natur. Lib. V, cap. 17.

[2]) „Μορίους δὲ τῶν γνωρίμων ὁ ἡμέτερος νομοθέτης ἤλειψεν ἐπὶ κοινωνίαν, οἱ καλοῦνται Ἐσσαῖοι". Euseb. Praepar. evang. VIII, 11. A.

[3]) Qu. omn. prob. lib. 878, D.

къ ихъ общественнымъ трапезамъ и общежитію [1]).Не говоря уже о томъ, что такое милостивое отношеніе къ ессеямъ тирановъ, кто-бы они ни были, представляется вообще дѣломъ довольно сомнительнымъ, такъ какъ нельзя-же въ самомъ дѣлѣ объяснять его однимъ лишь уваженіемъ ихъ къ ессейскимъ трапезамъ,—замѣтимъ, что никакъ нельзя съ точностью дознать, о какихъ тиранахъ говоритъ Филонъ, и въ чемъ именно проявлялась ихъ благосклонность по отношенію къ ессеямъ. Если Кеймъ [2]) предполагаетъ видѣть здѣсь указаніе на іудейскаго царя Александра Іаннея († 78 г. до Р. Х.), то Люціусъ [3]), на основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ второй книги Маккавейской [4]), сопоставленныхъ съ свидѣтельствами Іосифа, приводитъ, повидимому, болѣе убѣдительныя доказательства въ пользу того, что подъ этими тиранами нужно разумѣть іудейскихъ властителей—Антіоха Епифана († 164 г. до Р. Х.) и Ирода Великаго, а Оле [5]) пытался даже доказать, что въ этомъ отрывкѣ Филонова сочиненія идетъ рѣчь о римскихъ императорахъ христіанской эры. Если и не соглашаться съ этимъ послѣднимъ, произвольнымъ и крайне тенденціознымъ взглядомъ Оле, который считаетъ Филоновыхъ ессеевъ «за аскетовъ древне-христіанскаго времени» [6]), то во всякомъ случаѣ указанное замѣчаніе Филона имѣетъ весьма мало историческаго значенія, такъ какъ по сознанію самого Люціуса, представляется крайне невѣроятнымъ, чтобы Антіохъ Епифанъ былъ почитателемъ ессейскаго образа жизни. [7])

Нѣсколько большее значеніе имѣютъ тѣ историческія извѣстія объ ессеяхъ, какія находятся у Іосифа, хотя и этотъ писатель ничего не говоритъ намъ о происхожденіи ессенизма и не указываетъ точно времени его возникновенія. Онъ знаетъ только о глубокой древности этой секты, представляя эту послѣднюю существующею (наравнѣ съ фарисействомъ и саддукействомъ) «съ

---

1) „Πάντες...προσηνέχθησαν ᾄδοντες αὐτων τὰ σοσίτια καὶ τὴν παντὸς λόγου κρείττονα κοινωνίαν". Qu. omn. prob. lib. 879, A.

2) Geschichte Jesu von Nazara. Bd. I, s. 283.

3) Der Essenismus. s. 36—41.

4) 2 Мак. V, 11—12. 25; VII, 4. 35; IX, 5—7.

5) Jahrbücher für protest. Theologie 1887. Heft. 2. (Статья: Die Essäer des Philo), гдѣ авторъ пытается доказать, что разсказъ объ ессеяхъ въ сочиненіи Quod omn. prob. lib. не принадлежитъ Филону, а есть только позднѣйшая интерполляція.

6) Ольк, ibid. s. 380.

7) Люціусъ. Der Essenismus. s. 39.

самыхъ древнихъ временъ»[1]); въ томъ-же самомъ смыслѣ замѣчаетъ онъ нѣсколькими строчками ниже, что добродѣтели ессеевъ остаются одинаковыми «издревле.»[2]) Впрочемъ, нѣкоторые изслѣдователи [3]) хотятъ находить у Іосифа точное указаніе на время возникновенія ессейской секты въ томъ именно фактѣ, что онъ въ первый разъ упоминаетъ объ ессеяхъ [4]) при разсказѣ объ іудейскомъ правителѣ Іонаѳанѣ (160—143 г. до Р. Х.); предполагая, что Іосифъ въ этомъ случаѣ слѣдуетъ историческому порядку событій, они относятъ происхожденіе ессенизма къ срединѣ втораго дохристіанскаго вѣка. Подобное предположеніе представляется довольно вѣроятнымъ, но все-же оно есть не болѣе, какъ только предположеніе, которое раздѣляется далеко не всѣми изслѣдователями[5]), и во всякомъ случаѣ вышеуказанное мѣсто Іосифа—Antiqu. jud. XIII. 5. 9.—само по себѣ не можетъ еще служить вполнѣ надежной и точной хронологической датой и исходной точкой опоры въ вопросѣ объ ессенизмѣ, а можетъ быть принимаемо во вниманіе только постольку, поскольку оно не будетъ противорѣчить другимъ историческимъ даннымъ и тѣмъ выводамъ, къ которымъ можно будетъ придти на основаніи тщательнаго изслѣдованія вопроса о происхожденіи ессенизма.

У Іосифа-же мы находимъ важное свидѣтельство о томъ, что ессеи, вопреки своему принципіальному отвращенію къ войнѣ, принимали однако участіе въ великомъ возстаніи іудеевъ противъ римлянъ [6]), при чемъ они обнаружили великую силу духа, такъ какъ, не смотря на жестокія пытки со стороны враговъ, принуждавшихъ ихъ произнести хулу на законодателя Моисея, или-же вкусить запрещенной для нихъ пищи, ессеи оставались непоколебимы и съ радостью отдавали свою жизнь, «какъ-будто надѣясь, что она къ нимъ снова возвратится», замѣчаетъ Іосифъ [7]).

---

1) „Ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου τῶν πατρίων". Antiqu. jud. XVIII, 1. 2.

2) „Ἐκ παλαιοῦ". Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

3) Напр., Гретцъ. Geschichte der Juden. Bd. III, s. 650; Кеймъ. Geschichte Jesu von Nazara. Bd. I, s. 283 и др.

4) Antiqu. jud. XIII, 5. 9.

5) Для примѣра укажемъ на Николя, по мнѣнію котораго „ессенизмъ образовался въ концѣ царствованія Іоанна Гиркана († 105 г. до Р. Х.), или даже при сынѣ его Аристовулѣ († 104 г. до Р. Х.). Des doctr. religieuses des Juivs. s. 106. и на Герцфельда, который относитъ основаніе ессейской секты къ 220 г. до Р. Х. Geschichte des Volkes Israël. II, s. 368.

6) Bell. jud. II, 8. 10. Ср. Bell. jud. II, 20. 4 и III, 2. 1.

7) Bell. jud. II, 8. 10.

Остальныя историческія замѣчанія Іосифа касаются судьбы отдѣльныхъ лицъ ессейскаго ордена. Такъ, въ Bell. jud. I, 3. 5. и въ Antiqu. jud. XIII, 11. 2. Іосифъ сообщаетъ разсказъ о нѣкоторомъ ессеѣ Іудѣ, предсказавшемъ Антигону смерть отъ руки его брата, царя Аристовула. Съ подобнымъ-же предсказаніемъ мы встрѣчаемся въ Antiqu. jud. XV, 10. 5, гдѣ ессей Маханимъ возвѣщаетъ мальчику Ироду его будущее восшествіе на престолъ, вслѣдствіе чего Иродъ, достигши царской власти, съ большимъ уваженіемъ, какъ свидѣтельствуетъ Іосифъ, относился къ ессеямъ и даже освободилъ ихъ отъ вѣрноподданнической присяги [1]). На конецъ, въ Antiqu. jud. XVII, 13. 3. выводится ессей Симонъ, въ качествѣ удачнаго истолкователя сна царю Архелаю—преемнику Ирода. Если мы ко всему этому прибавимъ, что Іосифъ упоминаетъ еще [2]) о нѣкоемъ Іоаннѣ Ессеянинѣ, который во время борьбы съ римлянами состоялъ предводителемъ одного изъ народныхъ ополченій и въ одномъ бою поплатился своею жизнью, то этимъ мы исчерпаемъ всѣ тѣ историческія замѣчанія о сектѣ ессеевъ, какія только можно найти въ произведеніяхъ Іосифа.

Изъ представленныхъ замѣчаній Іосифа, касающихся судьбы отдѣльныхъ лицъ ессейскаго ордена, наибольшее значеніе принадлежитъ, безспорно, его разсказу объ Іудѣ потому, во-первыхъ, что этотъ разсказъ всѣ изслѣдователи ессенизма единогласно признаютъ[3]) однимъ изъ самыхъ достовѣрныхъ слѣдовъ существованія этой секты еще въ концѣ II-го дохристіанскаго вѣка [4]); а во-вторыхъ—потому, что нѣкоторые изъ изслѣдователей (Целлеръ, Кеймъ, Липсіусъ и др.) хотятъ обосновать на этомъ разсказѣ свое мнѣніе, о томъ, что въ ессенизмѣ первоначально не было-де такого рѣшительнаго разрыва съ національнымъ культомъ, какой замѣтенъ во времена

---

1) Antiqu. jud. XV, 10. 4—5.

2) Bell. jud. II, 20. 4; III, 2. 1—2.

3) Достойно замѣчанія, что даже столь скептическій Оле, который въ своемъ стремленіи видѣть на каждомъ шагу въ сочиненіяхъ Филона и Іосифа внѣшнія интерполляціи дошелъ даже до отрицанія подлинности разсказовъ Іосифа объ ессеяхъ, содержащихся въ Bell. jud. II, 8. 2—13 и Antiqu. jud. XVIII, 1. 5. (см. его статью: „Die Essener“ въ Jahrbücher für protest. Theologie. 1888. Heft 2, s.224 и сл.),—даже онъ, говоримъ мы, признаетъ подлинность и важность этого мѣста (Antiqu. jud. XIII, 11. 2.) для исторіи ессенизма. Ibid. Heft 3, s. 373, 379 и др.

4) Ибо смерть Аристовула, по приказанію котораго былъ убитъ Антигонъ, относятъ обыкновенно къ 104 г. до Р. Х. (см. Шюреръ. Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte. s. 117), или-же къ 106 г. (Кеймъ. Geschichte Jesu von Nazara. Bd. I, s. 283 и др.)

Филона и Іосифа, и что «вообще отношеніе ессеевъ къ господствующимъ партіямъ было-де вначалѣ менѣе натянутымъ»[1]). Названные ученые въ подтвержденіе своего мнѣнія указываютъ на слѣдующія слова Іосифа объ Іудѣ: «ἐπειδὴ τὸν Ἀντίγονον ἐθεάσατο παριόντα διὰ τοῦ ἱεροῦ»[2]), заключая отсюда, что ессеи во времена Аристовула еще посѣщали-де храмъ[3]), и что «знаменитые учители ихъ, какъ Іуда, находились-де тогда съ своими учениками во дворахъ храма, котораго позднѣе они уже избѣгаютъ»[4]). Однако приведенныя слова Іосифа еще не могутъ быть толкуемы единственно въ томъ смыслѣ, будто ессей Іуда находился во дворѣ храма, или будто онъ сидѣлъ даже въ самомъ храмѣ, тѣмъ болѣе, что въ параллельномъ мѣстѣ, именно въ Antiqu. jud. XIII, 11. 2, гдѣ Іосифъ вторично разсказываетъ объ этомъ случаѣ, прямо сказано: «ἰδὼν τὸν Ἀντίγονον παριόντα τὸ ἱερόν», т. е. «когда Іуда увидѣлъ Антигона, *идущаго мимо храма*» и т. д. Наконецъ, если-бы и допустить, что Іосифъ, дѣйствительно, желалъ своими словами указать на присутствіе Іуды въ храмѣ (или во дворѣ храма), то, по справедливому замѣчанію Люціуса, «это еще нисколько не доказывало-бы исторической достовѣрности факта, такъ какъ очевидно, говоритъ онъ, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ совершенно свободною композиціею Іосифа,—композиціею, достоинство которой Целлеръ прекрасно оцѣнилъ словами: «само собою разумѣется, что было-бы крайне сомнительно много основывать на такой невѣроятной легендѣ»[5]), вслѣдствіе чего тѣмъ сомнительнѣе основывать цѣлую теорію на одномъ только словѣ (и притомъ совершенно ослабленномъ чрезъ Antiqu. jud. XIII, 11. 2) этой невѣроятной легенды въ доказательство того, что ессеи вначалѣ не держались вдали отъ храма»[6]).

Нѣкоторые изслѣдователи[7]), основываясь на случайномъ

---

1) Целлеръ. Die Philosophie der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 286.

2) Bell. jud. I, 3. 5.

3) Целлеръ. Op. cit. s. 286. Ср. также Онкен. Jahrb. für protest. Theologie. 1888. Heft 3. s. 379.

4) Кеймъ. Geschichte Jesu von Nazara. Bd. I, s. 284.

5) Целлеръ. Въ журналѣ „Theologische Jahrbücher". 1856. s. 405.

6) Люціусъ. Der Essenismus. s. 44.

7) Кеймъ. Geschichte Jesu. Bd. I, s. 284; Гаусратъ. Neutestam. Zeitgesch., Bd. I, s. 221; Грецъ. Geschichte der Juden. Bd. III, s. 178. Послѣдніе два ссылаются при этомъ на Mischna Chagiga, II, 2, гдѣ упоминается нѣкій Маханмъ въ качествѣ члена синедріона.

тождествѣ именъ и на свидѣтельствѣ Іосифа [1]) о почетѣ, оказанномъ Иродомъ ессею Манаиму, высказали было догадку, что этотъ именно ессей находился при Иродѣ во главѣ управленія и былъ даже членомъ синедріона; а Гарнишмахеръ [2]) дошелъ даже до столь смѣлаго—что-бы не сказать болѣе—предположенія, что въ ессейскомъ истолкователѣ Архелаева сна—Симонѣ [3])хотѣлъ видѣть не кого инаго, какъ именно Симеона Богопріимца, о которомъ упоминаетъ св. евангелистъ Лука [4]). Очевидно, подобныя невѣроятныя предположенія [5]) не имѣютъ никакого серьезнаго научнаго значенія и нисколько не могутъ служить къ выясненію исторіи ессенизма.

Итакъ, что могутъ дать намъ приведенныя историческія замѣчанія нашихъ источниковъ для правильнаго сужденія о происхожденіи и сущности ессенизма? Если не считать нѣкоторыхъ немногихъ, болѣе или менѣе несомнѣнныхъ, хронологическихъ указаній, сообщаемыхъ намъ Іосифомъ, то «историческое пріобрѣтеніе изъ всѣхъ этихъ замѣтокъ, скажемъ мы словами Люціуса [6]), оказывается весьма незначительнымъ; изъ нихъ мы узнаемъ только, что еще во второмъ дохристіанскомъ вѣкѣ ессеи занимались искусствомъ предсказанія, что они покрайней мѣрѣ въ концѣ послѣдняго и въ началѣ перваго вѣка находились въ большомъ уваженіи у сильныхъ міра и, наконецъ, что они принимали участіе въ войнѣ противъ римлянъ. Напротивъ того, изъ всѣхъ этихъ замѣчаній нельзя позаимствовать ни одного опредѣленнаго указанія, которое могло-бы пролить свѣтъ на самое происхожденіе ессейской секты, или на тѣ измѣненія, которыя во время по крайней

---

1) Antiqu. jud. XV, 10. 5.

2) Harnischmacher. De essenorum apud Judaeos societate. Bonn 1866. s. 10.

3) Antiqu. jud. XVII, 13. 3.

4) Лк. II, 25.

5) Противъ Гарнишмахера говоритъ уже одно то, что ессеи въ началѣ I-го вѣка, согласно прямому свидѣтельству Іосифа и Филона, несомнѣнно, были уже отлучены отъ храма (или-же сами рѣшительно держались вдали отъ него); а что касается предположенія Кейма и другихъ, то въ Antiqu. jud. XV, 10. 5. говорится только о томъ, что „Иродъ, вступивши на престолъ, призвалъ къ себѣ ессея Манаима и спросилъ его: какъ долго продолжится его царствованіе? И хотя Манаимъ сначала молчалъ, а потомъ не сказалъ ничего опредѣленнаго о числѣ лѣтъ его жизни, тѣмъ не менѣе Иродъ далъ ему правую руку и отпустилъ его". Очевидно, здѣсь нѣтъ и намека на то, чтобы Манаимъ находился во главѣ управленія, или же былъ членомъ синедріона.

6) Der Essenismus. s. 42.

мѣрѣ двухсотлѣтняго существованія ессеевъ необходимо должны были произойти въ ихъ средѣ». Такимъ образомъ причины происхожденія и внутренняя исторія ессейской секты не могутъ быть выяснены непосредственно изъ свидѣтельствъ нашихъ источниковъ, каковое обстоятельство и вызвало со стороны ученыхъ изслѣдователей цѣлый рядъ разнообразныхъ гипотезъ относительно этого, къ разбору которыхъ мы теперь и переходимъ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Критическій разборъ мнѣній, поставляющихъ происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ различныхъ системъ греческой философіи.

Въ ессенизмѣ есть много темныхъ и неуясненныхъ пунктовъ, которые при наличности тѣхъ историческихъ данныхъ объ этой сектѣ, какими располагаетъ наука въ настоящее время, не могутъ быть освѣщены въ такой степени, что-бы болѣе не вызывать уже никакихъ сомнѣній и недоумѣній. Не извѣстны съ точностью ни причины возникновенія ессейской секты, ни время ея происхожденія, ни внутренняя исторія ея, ни принципы, опредѣляющіе собою особенный образъ жизни ессеевъ и постепенный ходъ развитія ессенизма, ни даже самое имя ессеевъ, которое вызвало многочисленныя толкованія, такъ какъ неизвѣстна еврейская форма этого имени. Безспорно однако-же, что въ ряду вопросовъ объ ессенизмѣ самымъ важнымъ является вопросъ о происхожденіи этой секты. То великое значеніе, какое имѣетъ при изслѣдованіи ессенизма рѣшеніе этого вопроса, понятно само собою: потому что, коль скоро съ точностью опредѣлены будутъ причины происхожденія ессенизма, уяснены мотивы его отдѣленія отъ общества іудейскаго, обозначены вліянія, которымъ, быть можетъ, онъ подвергался,—словомъ, коль скоро указанъ будетъ (позволимъ себѣ такъ выразиться) «raison d'être» его существованія, тогда легко станутъ понятными всѣ особенности ессенизма, отличающія его отъ традиціоннаго іудейства, и сама собою выяснится его сущность. Неудивительно поэтому, что ученые, стремясь постигнуть сущность ессенизма, всегда главное вниманіе свое сосредоточивали на выясненіи причинъ его происхожденія, пытаясь указать какъ въ самомъ іудействѣ, такъ и

внѣ его, тѣ факторы, подъ вліяніемъ которыхъ, по ихъ мнѣнію, могла получить свое начало эта загадочная іудейская секта.

Однако, такъ какъ главные источники нашихъ свѣдѣній объ ессеяхъ, сочиненія Іосифа Флавія, Филона и Плинія, ничего, какъ мы видѣли, не говорятъ намъ о причинахъ происхожденія и внутренней исторіи ессейской секты, то этимъ самымъ былъ открытъ полный просторъ для произвольныхъ комбинацій и разнаго рода субъективныхъ предположеній всѣмъ тѣмъ ученымъ, которые занимались изслѣдованіемъ ессенизма. Преслѣдуя тайную или явную тенденцію какой-либо школы, они открывали источники ессенизма тамъ, гдѣ имъ больше нравилось, при чемъ, за неимѣніемъ вполнѣ достаточныхъ аргументовъ въ защиту своего мнѣнія, они нерѣдко прибѣгали къ явному извращенію фактовъ и тенденціозному преувеличенію показаній источниковъ [1]). Благодаря этимъ причинамъ, едва-ли можно указать въ ессенизмѣ какой-либо другой вопросъ, который подвергался-бы болѣе разнообразнымъ истолкованіямъ и спорамъ, чѣмъ вопросъ о происхожденіи ессейства; явилось множество самыхъ противорѣчивыхъ и взаимно другъ-друга исключающихъ теорій о происхожденіи ессенизма, краткій перечень которыхъ мы представили уже во Вве-

---

1) Такъ, напр., такъ называемая новотюбингенская школа, и въ особенности главный представитель ей—Ф. Хр. Бауръ, поставлявшій происхожденіе христіанства въ зависимость отъ вліянія языческаго эллинизма, для подкрѣпленія этого своего мнѣнія находитъ самымъ подходящимъ поставлять происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ греческой философіи, усматривая въ этой сектѣ одинъ изъ важнѣйшихъ „каналовъ“, чрезъ который проникало въ іудейство греческое александрійское образованіе. (Бауръ. Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie. Leipzig. 1876. s. 216 и мн. др. соч. Ср. также Целлеръ. Die Philosophie der Griechen. B. III, Abth. II, s. 298, Zweite Auflage). Этотъ взглядъ на происхожденіе ессенизма и его роль во всемірной исторіи раздѣляетъ также и Гэрэреръ, усиливающійся доказать, что такія важнѣйшія истины христіанской религіи, какъ догматы о троичности Божества, Боговоплощеніи и др.), первоначально выработались въ ессействѣ подъ вліяніемъ греческой философіи и отсюда уже перешли-де въ христіанство (Gfrörer. Geschichte der christl. Kirche. Bd. I, s. 120, 123, 128, 130, 133, 146—147), и согласно этой точкѣ зрѣнія заявляющій, что „ессеи суть проводники, чрезъ которые александрійская теософія впервые была пересажена на палестинскую почву“. (Philo und die alex. Theosophie. Bd. II. s. 356). Съ другой стороны, многіе изслѣдователи, утверждающіе, яко-бы на развитіе христіанской религіи значительное вліяніе оказалъ буддизмъ, въ свою очередь связующимъ звеномъ между этими двумя религіями поставляютъ также ессенизмъ, пытаясь объяснить происхожденіе этого послѣдняго распространеніемъ въ Палестинѣ идей буддизма. (Цитаты см. ниже въ четвертой главѣ).

денiи. Тамъ-же мы сказали, что всѣ эти теоріи удобно могутъ быть сведены къ двумъ главнымъ группамъ: одну изъ нихъ составляютъ теоріи, въ которыхъ утверждается существованіе въ ессенизмѣ языческихъ элементовъ и доказывается его иноземное происхожденіе, а другую—теоріи, выводящія ессенизмъ изъ коренныхъ основъ національно-религіозной жизни самого іудейскаго народа.

Обращаясь теперь къ изложенію и разбору теорій перваго рода, мы должны прежде всего отмѣтить то, что ученые, видящіе въ ессенизмѣ слѣды языческихъ вліяній, далеко не согласны между собою въ указаніи того источника, откуда, по ихъ мнѣнію, заимствованы присущіе ессенизму языческіе элементы. По мнѣнію однихъ (Гильгенфельда[1]), Клеменса, Лилли, Бунзена и др.), ессенизмъ образовался подъ вліяніемъ языческихъ религій Востока—парсизма и буддизма; по мнѣнію другихъ (Люттербека, Гфрёрера, Дэне, Герцфельда, Целлера, Мангольда, Фридлендера и др.), онъ есть продуктъ смѣшенія идей греческой философіи, въ частности, древне-пиѳагорейскихъ и платоническихъ идей, съ іудейскимъ религіознымъ міросозерцаніемъ. Такъ какъ подобное смѣшеніе впервые произошло въ Египтѣ, гдѣ оно выразилось въ такъ называемой іудео-александрійской религіозной философіи, то потому почти всѣ защитники этого послѣдняго мнѣнія считаютъ именно Египетъ родиной есейства[2])и поставляютъ ессенизмъ въ тѣсную связь съ образовавшейся тамъ, подъ вліяніемъ этой философіи, сектой ѳерапевтовъ[3]).

Нѣсколько отличается отъ этого взгляда мнѣніе Люттербека, который, хотя также производитъ отождествляемыя имъ секты ессеевъ и ѳерапевтовъ изъ смѣшенія языческихъ и іудейскихъ воззрѣній, однако не поставляетъ происхожденія ихъ въ непосредственную зависимость отъ религіозной философіи александрій-

---

1) Который, впрочемъ, неоднократно мѣнялъ свои воззрѣнія относительно даннаго предмета, какъ объ этомъ мы говорили во Введеніи.

2) Исключеніе составляетъ Целлеръ, который въ послѣднемъ (третьемъ) изданіи своего сочиненія: Die Philosophie der Griechen, вопреки высказанному имъ раньше мнѣнію, называетъ Палестину родиной ессейства. (Bd. III, Abth. II, s. 333. Leipzig, 1881).

3) Ѳерапевты представляли изъ себя не менѣе ессеевъ загадочное общество іудейскихъ отшельниковъ, жившихъ въ Египтѣ; единственное описаніе этой секты оставлено намъ Филономъ въ сочиненіи: De vita contemplativa (Περὶ βίου θεωρετικοῦ); Edit. Francofurti, 889 и слѣд.

скихъ іудеевъ, потому что приписываетъ этимъ сектамъ гораздо бо́льшую древность [1]) и даже допускаетъ вліяніе ихъ на развитіе этой послѣдней [2]). Для объясненія ессенизма Люттербекъ обращается къ древнему пиѳагорейству и, находя мнимое согласіе между этими двумя явленіями, пытается доказать, что въ ессенизмѣ произошло именно «почти полное сліяніе іудейства и пиѳагорейства»[3]).

Такъ какъ одни изъ защитниковъ греко-александрійскаго происхожденія ессенизма (Гфрэреръ, Дэне) принимаютъ, можно сказать, за аксіому родство ессенизма съ древне-греческой языческой философіей, не приводя въ подтвержденіе этого никакихъ спеціальныхъ и основательныхъ доказательствъ, а другіе (Мангольдъ, Герцфельдъ) прямо находятъ въ ессействѣ элементы пиѳагорейства, проникшіе будто-бы туда чрезъ посредство александрійцевъ, то поэтому мы и обратимся прежде всего къ разбору гипотезы Люттербека, такъ сильно настаивающаго на зависимости ессенизма отъ древняго пиѳагорейства.

Свою гипотезу Люттербекъ излагаетъ въ сочиненіи подъ заглавіемъ: «Die Neutestamentliche Lehrbegriffe» (Mainz. 1852), Bd. I, ss. 270—293. Выписавъ прежде всего тѣ немногія историческія извѣстія о судьбѣ ессейскаго ордена и отдѣльныхъ его членовъ, какія находятся у Іосифа и у Филона, Люттербекъ вполнѣ справедливо замѣчаетъ: «какъ, въ какое время и въ какой странѣ возникъ этотъ орденъ, пришелъ-ли онъ изъ Палестины въ Египетъ, или изъ Египта въ Палестину,—объ этомъ умалчиваютъ оба историка». Но нисколько не смущаясь этимъ молчаніемъ писателей—современниковъ ессейской секты, Люттербекъ находитъ возможнымъ точно указать родину ессейства. «Тѣмъ не менѣе, продолжаетъ онъ, ***нельзя сомнѣваться***, что Египетъ былъ его (ессейства) родиной»[4]). Въ качествѣ аргументовъ для такого категорическаго заявленія Люттербекъ указываетъ на природу египетской страны, сильное развитіе въ Египтѣ жреческихъ обществъ и процвѣтаніе наукъ и искусствъ; но, помимо этихъ общихъ соображеній, убѣдительнѣйшее и неопровержимѣйшее доказательство

---

1) Время возникновенія ессейскаго ордена Люттербекъ относитъ къ первой половинѣ II-го дохристіанскаго вѣка, ссылаясь на первое упоминаніе Іосифа (Antiqu. jud. XIII, 5. 9) объ ессеяхъ при Іонаѳанѣ, т. е. около 150 г. до Р. Х. Die Neutestam. Lehrbegriffe von Luttербек. Mainz. 1852. B. I, s. 276.

2) Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 293; 392 и др.

3) Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 291.

4) Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 275.

своего мнѣнія Люттербекъ видитъ въ слѣдующемъ: «въ ессенизмѣ, говоритъ онъ, какъ это вѣрно подмѣтили еще Филонъ и Іосифъ (и что впереди подтвердится для насъ самымъ убѣдительнымъ образомъ), ***іудейство является тѣсно соединеннымъ съ пиѳагорействомъ***, а это нигдѣ въ иномъ мѣстѣ не могло произойти, какъ только въ Египтѣ, такъ какъ именно здѣсь іудеи входили въ сношенія съ греками, заимствуя у нихъ ближайшее знакомство съ греческою наукой»[1]). Эта громкая тирада, заключающая въ себѣ, по мысли Люттербека, главное доказательство египетскаго происхожденія ессенизма, составляетъ основное положеніе всей гипотезы Люттербека.

Какія-же «убѣдительнѣйшія» доказательства приводитъ Люттербекъ въ подтвержденіе высказаннаго имъ положенія о мнимой связи ессейства съ древне-пиѳагорейской философіей? Какимъ путемъ приходитъ онъ къ уясненію того, что̀ именно и какимъ образомъ соединилъ въ себѣ ессенизмъ изъ элементовъ, заимствованныхъ имъ изъ іудейства и пиѳагорейства? Пріемъ, употребленный въ данномъ случаѣ Люттербекомъ, очень простъ и незамысловатъ: совершенно произвольно предположивши напередъ тождество ессеевъ и ѳерапевтовъ и происхожденіе первыхъ отъ послѣднихъ[2]), онъ представляетъ подробное описаніе обычаевъ, учрежденій и воззрѣній этихъ (какъ увидимъ ниже—различныхъ) сектъ, слѣдуя, повидимому, Іосифу и Филону, но излагая ихъ показанія подъ угломъ своей предвзятой точки зрѣнія; и какъ только въ этомъ описаніи случайно встрѣтится ему пунктъ, имѣющій хотябы самую отдаленную аналогію съ тѣмъ, что извѣстно о Пиѳагорѣ или пиѳагорейскихъ союзахъ, Люттербекъ тотчасъ-же въ своихъ подстрочныхъ къ тексту примѣчаніяхъ отмѣчаетъ это согласіе, ограничиваясь при этомъ только такими краткими фразами: «подобное находимъ и у Пиѳагора»; точно такъ-же (учитъ) и Пиѳагоръ»; «это было и у пиѳагорейцевъ» и т. д. въ томъ-же родѣ. Въ этомъ и состоитъ вся сила тѣхъ «вполнѣ убѣдительныхъ» доказательствъ, какія Люттербекъ обѣщалъ привести въ

---

1) Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 276.

2) Совершенно произвольно,—такъ какъ онъ не приводитъ никакихъ доказательствъ въ подтвержденіе этого тождества, ограничиваясь только слѣдующимъ голословнымъ и, какъ увидимъ ниже, совершенно несогласнымъ съ истиной замѣчаніемъ: „все то, что Филонъ говоритъ объ египетскихъ ѳерапевтахъ ***самымъ точнымъ образомъ*** (?) согласуется съ тѣмъ, что Іосифъ разсказываетъ о палестинскихъ ессеяхъ“. Op. cit. Bd. I, s. 275.

пользу пиѳагорейскаго происхожденія ессенизма. Этими доказательствами, какъ оказывается, служатъ *нѣкоторыя* черты сходства, какія по его мнѣнію, можно усматривать между ессенизмомъ и пиѳагорействомъ, и на этихъ-то немногихъ, глухо отмѣченныхъ и не приведенныхъ даже въ систему, а разбросанныхъ въ разныхъ мѣстахъ его описанія, аналогіяхъ основана вся аргументація Люттербека, служащая опорой всей его гипотезы.

Безспорно, что посредствомъ такого пріема, какой употребилъ Люттербекъ, легко можно найти извѣстное число сходствъ между ессенизмомъ и пиѳагорействомъ, равно какъ и между другимъ какимъ-либо обществомъ или сектой, такъ какъ и самыя разнохарактерныя явленія, общества, доктрины или системы всегда могутъ имѣть между собою что-либо аналогичное; но вопросъ только въ томъ, можно-ли признавать достаточно убѣдительными доказательства, состоящія изъ однѣхъ только случайно открытыхъ и притомъ рѣшительно неразъясненныхъ аналогій, что-бы на основаніи ихъ тотчасъ-же дѣлать заключенія о взаимной связи и зависимости сравниваемыхъ явленій? И затѣмъ, можно-ли считать вполнѣ состоятельною въ научномъ отношеніи ту гипотезу, которая основывается только лишь на подобныхъ аналогіяхъ, не принимая въ расчетъ остальныхъ сторонъ предмета или явленія? А между тѣмъ это именно мы видимъ въ гипотезѣ Люттербека. Этотъ ученый, кратко указывая при описаніи ессейства нѣкоторыя частныя черты сходства его съ пиѳагорействомъ, обходитъ молчаніемъ такіе вопросы, которые невольно возникаютъ въ умѣ читателя при чтеніи его теоріи и которые ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть оставлены безъ отвѣта. Слѣдующихъ, напр., вопросовъ: что побудило іудеевъ усвоить себѣ нѣкоторые изъ обычаевъ и возрѣній пиѳагорейцевъ? какъ тотъ или другой пунктъ сходства относится къ общему характеру ессейства? какъ при нѣкоторомъ сходствѣ могли произойти и весьма существенныя различія между ессеями и пиѳагорейцами? какимъ образомъ вообще ессенизмъ соединилъ въ себѣ столь разнородные элементы, заимствованные имъ, по мнѣнію Люттербека, изъ іудейства и пиѳагорейства?—этихъ вопросовъ названный ученый совсѣмъ не рѣшаетъ, сознавая, вѣроятно, непригодность своей гипотезы для объясненія всего этого[1]).

---

1) Люттербекъ хотя и ставитъ послѣдній изъ приведенныхъ вопросовъ, приступая къ изложенію своей гипотезы, [Op. cit. s. 276], но онъ такъ и остается открытымъ вопросомъ, не получающимъ никакого рѣшенія.

Вслѣдствіе этого существеннаго пробѣла въ изложеніи теоріи Люттербека обнаруживаются странныя метаморфозы: ессеи попеременно являются тамъ то ревностными послѣдователями Пиѳагора, въ нѣкоторыхъ случаяхъ гораздо строже и послѣдовательнѣе проводившими въ жизнь его философскія положенія и воззрѣнія, чѣмъ даже ближайшіе ученики этого философа, то—истыми іудеями, благоговѣющими предъ именемъ и авторитетомъ Моисея и строго исполняющими постановленія его закона, такъ что рѣшительно нельзя опредѣлить, въ чемъ-же заключается болѣе важная сторона ессенизма, и въ чемъ нужно видѣть истинную сущность этой загадочной секты, являющейся въ представленіи Люттербека какою-то пестрою смѣсью самыхъ разнородныхъ элементовъ безъ всякаго объединяющаго ихъ принципа. Не говоримъ уже о томъ, что при всемъ этомъ вопросъ о причинахъ возникновенія ессейства отходитъ у Люттербека совершенно на задній планъ, такъ какъ, увлекшись своими аналогіями, этотъ ученый вовсе и не останавливается на выясненіи этого вопроса.

Но обратимся къ тѣмъ аналогіямъ, или чертамъ сходства, на которыхъ Люттербекъ построяетъ всю свою гипотезу и которыя, по его мнѣнію, вполнѣ убѣдительно доказываютъ зависимость ессейства отъ древняго пиѳагорейства. На самомъ дѣлѣ аналогіи эти, какъ это мы сейчасъ увидимъ, по существу своему далеко не таковы, что-бы онѣ могли служить той цѣли, для какой назначаетъ ихъ Люттербекъ, т. е. что-бы онѣ непремѣнно заставляли заключать о прямомъ вліяніи пиѳагорейской философіи на возникновеніе и развитіе ессенизма. Однѣ изъ этихъ аналогій совершенно невѣрны, какъ не заключающія въ себѣ дѣйствительныхъ чертъ сходства, другія—слишкомъ преувеличенны и натянуты, третьи, и именно тѣ, которыя относятся собственно къ ѳерапевтамъ, а не къ ессеямъ, совершенно не подходящи въ данномъ случаѣ вслѣдствіе того, что полное отождествленіе ессеевъ и ѳерапевтовъ представляется фактомъ крайне сомнительнымъ [1]). Остается такимъ образомъ только самое незначительное число аналогій, которыя отмѣчаютъ дѣйствительныя черты сходства, но и для объясненія этихъ послѣднихъ вовсе нѣтъ нужды обращаться къ пиѳагорейству. Все сказанное нами постараемся сейчасъ-же выяснить на дѣлѣ.

---

1) Въ виду сказаннаго мы считаемъ совершенно излишнимъ въ дальнѣйшемъ изложеніи своемъ останавливаться на разборѣ этихъ послѣднихъ аналогій.

1. Однимъ изъ первыхъ пунктовъ, долженствующихъ, по мысли Люттербека, доказывать родство ессенизма съ пиѳагорействомъ, выставляется *безбрачіе*. Безспорно, что отверженіе брака—черта вообще довольно характерная и знаменательная, и ессеи, дѣйствительно, въ этомъ отношеніи рѣзко отличались отъ своихъ единовѣрцевъ, но дѣло въ томъ, что Пиѳагоръ, какъ этого не могъ не признать и самъ Люттербекъ [1]), вовсе не заповѣдывалъ безбрачія, такъ какъ и самъ онъ былъ женатъ и имѣлъ семейство [2]). Такимъ образомъ, гдѣ-же здѣсь отверженіе брака? Правда, Люттербекъ указываетъ далѣе на то, что «Пиѳагоръ по крайней мѣрѣ сильно настаивалъ на воздержаніи отъ половыхъ наслажденій», и что отсюда-де могло выродиться ессейское безбрачіе [3]), но онъ, вѣроятно, и самъ сознавалъ всю слабость этого аргумента, такъ какъ тутъ-же ссылается еще на позднѣйшихъ пиѳагорейцевъ, и въ частности на Аполлонія Тіанскаго, жившаго въ I-мъ вѣкѣ по Р. Х., которые-де «также рекомендовали безбрачіе»; но все это нисколько не можетъ убѣдить насъ въ томъ, что-бы ессеи отступили въ этомъ случаѣ отъ прямаго требованія закона Моисеева единственно лишь въ угоду тому, что-бы послѣдовать совѣтамъ Пиѳагора. Если и относительно дѣйствительныхъ пиѳагорейцевъ, возобновившихъ въ I-мъ вѣкѣ по Р. Х. ученіе и образъ жизни Пиѳагора, трудно доказать, что-бы они вообще вели безбрачную жизнь [4]), то тѣмъ болѣе сомнительно, что-бы іудеи заповѣдь Пиѳагора о воздержаніи отъ чувственныхъ наслажденій возвели въ принципъ безбрачія, не смотря на противорѣчіе этого послѣдняго требованіямъ своей религіи. По истинѣ, эти іудеи, образовавшіе секту ессеевъ, были-бы въ данномъ отношеніи болѣе послѣдовательными учениками Пиѳагора и болѣе строгими выполнителями его ученія, чѣмъ сами пиѳагорейцы! Наконецъ, если взять еще во вниманіе, что въ общество, основанное Пиѳагоромъ, допускались также и женщины [5]), а ессеи, по крайней мѣрѣ без-

---

[1]) Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 278.

[2]) Diog. Laert. VIII, 42. См. у Люттербека, ibid.

[3]) Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 278.

[4]) Безбрачіе у новопиѳагорейцевъ являлось только необыкновеннымъ подвигомъ отдѣльныхъ лицъ. (См. Целлеръ. Die Philosophie der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 330). Біографъ Аполлонія Тіанскаго (Philostratus. I, 15. См. у Целлера, ibid. s. 157), прославляя его дѣвство, видитъ въ этомъ подвигѣ нѣчто особенно выдающееся.

[5]) Diog. Laert. VIII, 41; Porphir. Vita Pythag. 19. См. у Люттербека op. cit. s. 278.

брачные, составлявшіе большинство, вовсе исключали ихъ [1]), то невольно возникаетъ вопросъ, не больше-ли на самомъ дѣлѣ замѣчается въ этомъ пунктѣ различія между ессействомъ и пиѳагорействомъ, чѣмъ дѣйствительнаго сходства?

2. Люттербекъ усматриваетъ далѣе сходство между ессеями и пиѳагорейцами также и въ ихъ ***дѣленіи на классы***. «Пиѳагорейцы дѣлились на акусматиковъ и математиковъ, говоритъ онъ, и этому, кажется, точно соотвѣтствуетъ указываемое Іосифомъ дѣленіе ессеевъ на младшихъ и старшихъ» [2]). Не говоря уже о томъ, что подобная аналогія, если-бы она и была справедливой, слишкомъ малозначительна, что-бы что-либо доказывать, замѣтимъ, что самъ Люттербекъ за три строчки до этого приводитъ прямое свидѣтельство Іосифа о дѣленіи ессеевъ по продолжительности ихъ подвига на ***четыре*** класса, и только для того, что-бы провести свою аналогію съ пиѳагорейцами, онъ навязываетъ Іосифу дѣленіе ессеевъ на старшихъ и младшихъ. Вотъ подлинныя слова Іосифа: «ессеи по времени подвига (κατὰ χρόνου τῆς ἀσκήσεως) раздѣляются на четыре класса (εἰς μοίρας τέσσαρας) и младшіе считаются на столько ниже старшихъ, что эти послѣдніе послѣ прикосновенія къ первымъ, какъ-бы послѣ общенія съ иноплеменниками, омываются» [3]). Ясное дѣло, что Іосифъ означенными терминами: «младшіе», «старшіе»—вовсе не вводитъ какого-либо новаго дѣленія, а хочетъ сказать только то, что каждый въ отдѣльности младшій классъ считался, по мнѣнію ессеевъ, не вполнѣ чистымъ сравнительно съ высшими классами. А каковы могли быть изъ ессеевъ математики, можно судить изъ того свидѣтельства Филона [4]), по которому они совершенно не занимались ни логическою, ни метафизическою частями философіи, считая первую безполезною для добродѣтели, а вторую—превышающею человѣческое разумѣніе; поэтому оставляя эти части философіи болтунамъ (λογοθήραις), ессеи, продолжаетъ Филонъ, упражнялись только въ этическихъ наставленіяхъ подъ руководствомъ отечественныхъ законовъ, которые признавались ими за богодухновенные.

3. Нельзя признать достовѣрной и неоспоримой также и ту аналогію между ессействомъ и пиѳагорействомъ, какая имѣетъ

---

1) Bell. jud. II, 8. 2.
2) Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 288.
3) Bell. jud. II, 8. 10.
4) Qu. omn. prob. lib. 877, C.

своимъ предметомъ ***общеніе имуществъ и общественныя трапезы.*** Не подлежитъ сомнѣнію, что ессеи дѣйствительно имѣли эти отличительныя учрежденія, столь восхваляемыя Филономъ и Іосифомъ [1]), но что касается пиѳагорейскихъ общественныхъ трапезъ и общенія имуществъ, то существованіе всего этого еще далеко не доказано и представляется дѣломъ весьма сомнительнымъ. «Позднѣйшіе писатели, говоритъ, напр., Риттеръ, слишкомъ далеко простираютъ свои догадки, говоря, что у пиѳагорейцевъ введено было и общеніе имуществъ; ибо этому сказанію противорѣчатъ многія свидѣтельства, въ которыхъ упоминается о собственности частныхъ лицъ пиѳагорейской школы и которыя гораздо вѣроятнѣе общаго сказанія» [2]).

4. Слѣдуя далѣе за Люттербекомъ, мы встрѣчаемъ такую аналогію: ессеи, говоритъ онъ, имѣли ***тайное ученіе*** (по мнѣнію Люттербека—объ ангелахъ). «Также и въ этомъ отношеніи соприкасаются они съ пиѳагорейскими учрежденіями, ибо также и у пиѳагорейцевъ молчаніе и сохраненіе въ тайнѣ переданнаго основателемъ ученія было однимъ изъ важнѣйшихъ законовъ ихъ союза» [3]). Однако, если мы и согласимся съ тѣмъ, что ессеи, отдѣлившись по тѣмъ или инымъ побужденіямъ отъ народнаго цѣлаго, имѣли свои тайные доктрины и принципы, сообщеніе которыхъ непосвященнымъ было непозволительно, то можетъ-ли это говорить сколько-нибудь въ пользу зависимости ессенизма отъ пиѳагорейства? Вѣдь въ существѣ каждаго замкнутаго мистическаго общества, какимъ былъ орденъ ессеевъ, лежитъ мысль о томъ, что оно обладаетъ именно какимъ-то высшимъ знаніемъ сравнительно съ остальной толпой,—знаніемъ, которое составляетъ его исключительную принадлежность и служитъ причиной его замкнутости и обособленности. Тѣмъ болѣе сомнительно находить здѣсь какое-либо сходство между ессеями и пиѳагорейцами, что содержаніе тайнаго ученія ессеевъ рѣшительно неизвѣстно, и если Люттербекъ полагаетъ его именно въ особенномъ ученіи объ ангелахъ, то здѣсь уже не можетъ быть и рѣчи о какомъ-либо сходствѣ между ессеями и пиѳагорейцами, а напротивъ, со всею очевидностью выступаетъ различіе между ними, такъ какъ послѣдніе, безъ сомнѣнія, не могли имѣть никакого ученія объ анге-

---

1) Philo. Qu. omn. prob. lib. 878, A. Joseph. Bell. jud. II, 8. 3—4.
2) Риттеръ. Исторія древней философіи (въ русск. пер.); I, 305—306.
3) Люттербекъ. Op. cit Bd. I, s. 283.

лахъ, а нѣкоторые ученые отрицаютъ даже существованіе въ древнемъ пиѳагорействѣ ученія о демонахъ [1]).

5. Люттербекъ находитъ далѣе аналогію между пиѳагорейцами и ессеями въ извѣстномъ обычаѣ послѣднихъ ***совершать при солнечномъ восходѣ*** нѣкоторыя отеческія ***молитвы, обратившись лицомъ на востокъ***. Этотъ пунктъ съ особенною настойчивостью выставляется Люттербекомъ (равно какъ и другими, солидарными съ нимъ изслѣдователями) какъ явный признакъ языческаго, иноземнаго происхожденія ессенизма: «этотъ солнечный культъ ессеевъ, говоритъ онъ, могъ произойти только изъ того, что Пиѳагоръ считалъ солнце за Божество» [2]). Но это было-бы по истинѣ невѣроятнымъ фактомъ, если-бы ессеи, будучи истыми іудеями, оставили свой строгій іудейскій монотеизмъ и послѣдовали языческимъ религіознымъ воззрѣніямъ Пиѳагора. Самъ Люттербекъ долженъ былъ отступить предъ невѣроятностью подобнаго предположенія и въ дальнѣйшемъ своемъ изложеніи значительно ослабить рѣзкость своего сужденія. Вотъ въ какомъ видѣ передаетъ Люттербекъ разсказъ Іосифа объ этомъ обыкновеніи ессеевъ: «очевидно, Іосифъ, говоритъ онъ, желаетъ выставить ессеевъ вполнѣ іудеями; онъ постоянно называетъ ихъ сектой (αἵρεσις или φιλοσοφία) іудейской, а однажды [3]) прямо назвалъ ихъ даже іудеями по происхожденію (γένος), соединенными между собою узами самой искренней любви (φιλάλληλοι); также и ихъ понятіе о Богѣ и то почитаніе законодателя Моисея, какое онъ имъ приписываетъ, являются, очевидно, чисто іудейскими чертами. Подобно Филону также и онъ называетъ ессеевъ «по отношенію къ Богу особенно благочестивыми» (πρὸς τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς), ибо прежде чѣмъ взойдетъ солнце, они не говорятъ ничего мірскаго [4]),

---

1) Ибервегъ. Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums. Berlin. 1871. Bd. I, s. 245. Кстати замѣтить, что въ недавнее время въ одномъ изъ нѣмецкихъ философ. журн. [Archiv für Geschichte der Philosophie, 1888. s. 28] помѣщена была статья Таннера подъ заглавіемъ: „Sur le secret dans l' école de Pythagore", представляющая историко-филологическое изслѣдованіе основаній для преданія [основаннаго на позднѣйшихъ греческихъ источникахъ о древнемъ пиѳагорействѣ] о томъ, что древніе пиѳагорейцы сохраняли въ тайнѣ, доступной немногимъ посвященнымъ, не что иное, какъ нѣкоторыя математическія теоремы, открытыя Пиѳагоромъ. Если этотъ выводъ хотя сколько-нибудь вѣренъ, то о сходствѣ пиѳагорейцевъ въ данномъ отношеніи съ ессеями не можетъ быть и рѣчи.

2) Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 277. [Diog. Laert. VIII, 27].

3) Bell. jud. II, 8. 2.

4) Βέβηλα, т. е. обыденнаго, касающагося земной жизни.

но возсылаютъ къ нему (εἰς αὐτόν, т. е. ἥλιον) опредѣленныя древне-переданныя молитвы (πατρίους εὐχάς), какъ-бы прося, что-бы оно взошло»[1]). Разсказавши объ этомъ, Люттербекъ далѣе замѣчаетъ: «согласно данному Филономъ аллегорическому объясненію[2]) это, только и можетъ означать: «прося, что-бы солнце, т. е. небесный свѣтъ духовно возсіялъ и въ нихъ». Объ идолопоклонническомъ солнечномъ культѣ, продолжаетъ Люттербекъ, Іосифъ, конечно, не могъ и подумать, доказательствомъ чего можетъ служить употребленное имъ выраженіе: «*какъ-бы* моля» [ὥσπερ ἱκετεύοντες], а также высказанная непосредственно предъ симъ похвала ихъ особенному благочестію»[3]). Мы нарочно въ точности привели здѣсь собственныя разсужденія Люттербека, что-бы наглядно показать, какъ не вяжутся они съ высказаннымъ имъ выше рѣзкимъ сужденіемъ о солнечномъ культѣ ессеевъ Тѣмъ не менѣе и послѣ всего сказаннаго Люттербекъ не могъ однако удержаться отъ такой тирады: «все-таки его (Іосифа) выраженіе не допускаетъ сомнѣнія, что форма молитвы еще обличаетъ ея языческо-пиѳагорейское происхожденіе»[4]).

Такимъ образомъ Люттербекъ согласенъ скорѣе допустить непослѣдовательность въ своемъ изложеніи, чѣмъ отказаться отъ своего предвзятаго, напередъ составленнаго взгляда. Очевидно, послѣднее замѣчаніе его нисколько не слѣдуетъ изъ всего предыдущаго: напротивъ, все говоритъ за то, что здѣсь не могло имѣть мѣста ничего языческаго, потому что иначе Іосифъ ни въ какомъ случаѣ не могъ-бы восхвалять ессеевъ за ихъ особое благочестіе именно въ этомъ мѣстѣ своего разсказа (а скорѣе благоразумно воздержался-бы отъ своихъ похвалъ), и тѣмъ болѣе не могъ-бы приводить языческаго почитанія солнца, или даже во-

---

1) Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 281—282. Ср. Bell. jud. II, 8. 5.

2) Люттербекъ имѣетъ здѣсь въ виду свидѣтельство Филона о ѳерапевтахъ, по которому они „ежедневно предъ восходомъ солнца обращались къ Богу съ молитвою, что-бы онъ послалъ имъ счастливый день и исполнилъ ихъ умъ небеснымъ свѣтомъ; а по захожденіи солнца они молились объ освобожденіи ихъ души отъ вліянія внѣшнихъ чувствъ и чувственной суеты, что-бы въ уединенномъ размышленіи съ самими собою имъ можно было отыскивать истину". (Philo. De vita contemplativa. II, 475. Edit. Mangey). Однако свидѣтельствъ о ѳерапевтахъ нельзя цѣликомъ примѣнять къ ессеямъ хотя-бы уже по одному тому, что самъ Филонъ ясно отличаетъ одну секту отъ другой, посвящая описанію каждой изъ нихъ особое сочиненіе.

3) Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 282.

4) Люттербекъ. Ibid.

обще какого-либо подражанія языческому обычаю, во свидѣтельство этого особеннаго благочестія ессеевъ, которымъ они превосходили-де остальныхъ іудеевъ [1]).

Люттербекъ особенно настаиваетъ на языческомъ происхожденіи самой формы ессейской молитвы, которую ессеи совершали, обратившись лицомъ на востокъ. По поводу этого мы замѣтимъ, что нѣкоторые изслѣдователи ессенизма [2]) рѣшительно утверждаютъ, что въ вышеприведенныхъ словахъ Іосифа нельзя видѣть ничего болѣе, какъ только указаніе на время совершенія ессеями своихъ молитвъ—именно при восходѣ солнца, а употребленное тамъ выраженіе: εἰς αὐτόν, т. е. ἥλιον, говорятъ они, является лишь произвольнымъ и намѣреннымъ комментаріемъ самого Іосифа, преслѣдовавшаго по обыкновенію въ этомъ случаѣ свои особыя тенденціи. «Іосифъ, замѣчаетъ, напр., Ричль [3]), показываетъ только видъ, что въ ессейскихъ молитвахъ идетъ дѣло о восходѣ солнца, съ цѣлью угодить своимъ неіудейскимъ читателямъ; мы-же, напротивъ, можемъ не сомнѣваться въ томъ, что формулированныя молитвы соотвѣтствуютъ ежедневной утренней и вечерней жертвѣ въ храмѣ» [4]). Это мнѣніе, дѣйствительно, можетъ находить для себя нѣкоторое основаніе въ томъ, что Іосифъ прямо называетъ ессейскія молитвы «πάτριοι εὐχαί», чѣмъ ясно даетъ разумѣть, что здѣсь дѣло идетъ, по всей вѣроятности, объ обычныхъ формулированныхъ молитвахъ, употреблявшихся среди іудеевъ. Можно полагать поэтому, что Іосифъ указываетъ здѣсь именно на такъ называемую молитву «шма» [5]), которую каждый

---

1) То мѣсто въ разсказѣ Іосифа, гдѣ говорится объ утреннихъ ессейскихъ молитвахъ къ востоку, стоитъ въ непосредственной связи съ замѣчаніемъ объ особенномъ благочестіи ессеевъ, служа какъ-бы поясненіемъ или подтвержденіемъ этого послѣдняго. „Ессеи, говоритъ Іосифъ, по отношенію къ Богу особенно благочестивы, *ибо* прежде, чѣмъ взойдетъ солнце, не говорятъ ничего мірскаго, но возсылаютъ къ нему отечественныя молитвы, какъ-бы прося, что-бы оно взошло". „Ἐσσηνοὶ πρὸς τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς, πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον, φθέγγονται τῶν βεβήλων" к. т. λ. Bell. jud. II, 8. 5.

2) Дергенбургъ. Histoire de la Palestine. s. 169; Стапферъ. La Palestine au temps de Jèsus-Christ. p. 437; Ричль. Ueber Essener—въ журналѣ Theologische Jahrbücher. 1855. Heft 3, s. 338; Гретцъ. Geschichte der Juden. Bd. III, s. 103 и др.

3) Theolog. Jahrbücher. 1855. s. 338.

4) Исх. XXIX, 39.

5) Эта молитва [שמע] состояла изъ трехъ отрывковъ, извлеченныхъ изъ Пятокнижія, именно: Второз. VI, 4—9; XI, 13—21 и Числ. XV, 37—41, и самое названіе свое получила по первому слову перваго изъ отрывковъ: „слыши, Израиль" и т. д.

взрослый іудей (за исключеніемъ женщинъ, дѣтей и рабовъ), согласно древне-іудейскому обычаю, обязанъ былъ ежедневно читать утромъ, до восхода солнца, а также и вечеромъ [1]).

Но признавая полную вѣроятность этого предположенія касательно молитвы «шма», мы однако не находимъ возможнымъ до того ослаблять слова Іосифа, игнорируя его выраженіе «εἰς αὐτόν», что-бы видѣть здѣсь указаніе только лишь на время молитвы, хотя этому и благопріятствуетъ свидѣтельство Ипполита, который совершенно видоизмѣняетъ эти двусмысленныя слова Іосифа и передаетъ только объ обычаѣ ессеевъ тотчасъ по пробужденіи, не принимаясь за другія дѣла, обращаться къ Богу съ молитвою и гимнами [2]). Если изъ словъ Іосифа: «φθέγγονται...πατρίους τινὰς εἰς αὐτὸν (ἥλιον) εὐχάς, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι» [3]) ни въ какомъ случаѣ нельзя заключать о какомъ-либо обоготвореніи солнца со стороны ессеевъ, то, тѣмъ не менѣе, едва-ли можно отрицать, что въ нихъ содержится нѣчто большее, чѣмъ одно указаніе на время молитвы. Іосифъ прямо говоритъ, что ессеи направляли свои молитвы къ солнцу, или точнѣе (согласно выраженію: «ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι»)—въ ту сторону, откуда имѣло взойти солнце; слѣдовательно, здѣсь содержится именно указаніе на отличительный обычай ессеевъ при совершеніи своихъ молитвъ обращаться лицомъ къ востоку [4]). Что-же касается Ипполита, то мы не имѣемъ никакого основанія давать предпочтеніе его свидѣтельству предъ

---

1) Предписаніе это заключается въ мишнѣ—Berachoth. I, 2. [См. Шюрер. Lehrbuch der Neutest. Zeitgeschichte. s. 498, 616]. Іосифъ, перечисляя въ своихъ „Древностяхъ іудейскихъ" важнѣйшіе изъ законовъ Моисеевыхъ, приводитъ, между прочимъ, также и слѣдующее постановленіе: „дважды на всякій день при явленіи утренняго свѣта и при отхожденіи ко сну, воспоминайте Божіи благодѣянія, со времени освобожденія изъ Египта вамъ оказанныя" и т. д. Antiqu. jud. IV, 8. 13. Хотя Іосифъ, безъ всякаго сомнѣнія, слишкомъ преувеличиваетъ дѣло, относя установленіе обряда „шма" ко временамъ Моисея, такъ какъ ни въ Пятокнижіи, ни въ другихъ каноническихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ объ этомъ прямо не говорится, но его свидѣтельство во всякомъ случаѣ удостовѣряетъ, что уже при Іосифѣ былъ широко распространенъ среди іудеевъ обычай молиться при солнечномъ восходѣ. Вообще-же установленіе этого обряда относятъ или ко времени непосредственно послѣ Эздры, или къ эпохѣ Маккавеевъ. По свидѣтельству Гинсбурга, хвалебные гимны Господу за твореніе свѣта и возвращеніе дня составляютъ часть утренней молитвы іудея и до настоящаго времени. Ginsburg. The Essenes. s. 69.

2) Refut. omn. haer. IX, 27. См. выше стр. 56.

3) Bell. jud. II, 8. 5.

4] Такъ понимаютъ это мѣсто Іосифа: Герцфельдъ. Geschichte des

показаніемъ Іосифа, который и лучше зналъ ессеевъ, чѣмъ Ипполитъ, и во всякомъ случаѣ произвольно, безъ всякаго основанія не могъ внести эту существенно важную черту ессенизма въ свое описаніе. Правда, такой фактъ, какъ молитва на востокъ, самъ по себѣ составляетъ не маловажное отступленіе отъ іудейскихъ традицій [1]), такъ какъ всѣ ортодоксальные іудеи, согласно древнему обычаю, при молитвѣ обращались обыкновенно къ Іерусалиму, или точнѣе—къ храму іерусалимскому [2]), но отсюда еще не слѣдуетъ, что обычай этотъ явился-де у ессеевъ изъ подражанія Пиѳагору, который «считалъ солнце за Божество» [3]). Ессеи были іудейскими сектантами, и потому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что они не слѣдовали всѣмъ традиціоннымъ предписаніямъ и обычаямъ ортодоксальнаго іудейства; иначе, если-бы ессеи ничѣмъ не отличались отъ остальныхъ іудеевъ, то они и не составляли-бы

Volkes Israël. Bd. II, s. 408; Эвальдъ. Geschichte des Volkes Israël. Bd. IV, s. 493; Люцiусъ. Der Essenismus. s. 53, 74 и др.

1] Потому-то Іосифъ, желая, вѣроятно, объяснить своимъ читателямъ, а быть можетъ, даже и себѣ самому, такое столь странное, съ его точки зрѣнія, поведеніе ессеевъ при молитвѣ, и употребилъ выраженіе: „ὥσπερ ἱκετεύοντες“, что, очевидно, является его собственнымъ комментаріемъ. Подобное объясненіе такого поведенія ессеевъ при молитвѣ легко могло придти на мысль; вспомнимъ, напр., о томъ, что христіане первыхъ вѣковъ, также вслѣдствіе ихъ обыкновенія при молитвѣ обращаться лицомъ къ востоку, прямо обвинялись язычниками въ почитаніи солнца. „Solem credunt Deum nostrum“—такое мнѣніе о христіанахъ приписываетъ Тертулліанъ язычникамъ, объясняя его именно обычаемъ молитвы на востокъ. Apologet. cap. 16. См. Migne. Patrolog. latin. curs. complet. t. I. Ср. Творенія Тертулліана въ русск. переводѣ Карнеева. Спб. 1849. Апологія, гл. XVI; стр. 40.

2] Обычай молиться, обратившись лицомъ къ Іерусалиму, возникъ у іудеевъ еще со времени построенія перваго храма; существованіе этого обычая во времена Соломона можно прослѣдить по свидѣтельствамъ каноническихъ ветхозавѣтныхъ книгъ: 3 Цар. VIII, 38. 44. 48; 2 Пар. VI, 34. 38; былъ онъ въ силѣ также и во время плѣна [Дан. VI, 10], а равно также и въ послѣдующее время онъ нисколько не потерялъ своего значенія: мишна также предписываетъ молиться, обращая лицо къ святому святыхъ [Berachoth, IV, 5. 6; см. Шиферъ. Neutest. Zeitgeschichte. 472; то-же самое повторяютъ и позднѣйшія раввинскія постановленія [Comm. in Megill., cap. 3, 36, § 28. Maim. Hilcoth tephilla, cap. 11, § 2]. „Когда кто становится на молитву, читаемъ мы въ Orach Chajim, то, если онъ стоитъ внѣ земли израильской, пусть обращаетъ лицо свое къ землѣ израильской и устремляетъ свой духъ къ Іерусалиму, святилищу и святому святыхъ. Если кто станетъ на молитву въ землѣ израильской, то пусть обращаетъ лицо свое къ Іерусалиму и устремляется духомъ къ святому святыхъ“. Orach Chajim, 94, 1. 2. См. Vitringa. De synagoga vetere. p. 179.

3) Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 277.

особой секты. Отступленіе-же ихъ отъ іудейскихъ традицій въ данномъ пунктѣ можно объяснить тѣмъ легче, что ессеи, какъ извѣстно, по тѣмъ или инымъ причинамъ заняли отрицательное положеніе ко всему богослужебному культу іерусалимскаго храма[1]), почему они и не считали нужнымъ чествовать его. Мы не будемъ входить здѣсь въ подробное выясненіе этого обстоятельства, что будетъ сдѣлано въ своемъ мѣстѣ, а замѣтимъ только, что въ нѣдрахъ послѣплѣннаго іудейства, и помимо ессеевъ, находились люди, которые смотрѣли на второй храмъ іерусалимскій, какъ на «осквернённый и оставленный Богомъ»[2]) въ виду нечестія представителей священства[3]).

Итакъ, нѣтъ ничего особенно удивительнаго въ томъ, что ессеи измѣнили обычай отцовъ и стали обращаться при молитвѣ не къ храму, а къ востоку—странѣ свѣта, которая всегда предпочиталась остальнымъ странамъ; во всякомъ случаѣ этотъ обычай ессеевъ еще не можетъ свидѣтельствовать о пиѳагорейскомъ происхожденіи ессенизма, тѣмъ болѣе, что ниоткуда не видно, что-бы онъ обязанъ былъ своимъ существованіемъ именно вліянію пиѳагорейства.

6. Въ виду изложеннаго лишается всякаго значенія и замѣчаніе Люттербека объ *особыхъ обычаяхъ*, наблюдаемыхъ ессеями при отправленіи естественныхъ потребностей, которые, по его словамъ, ясно обнаруживаютъ будто-бы языческое происхожденіе ессейства и основаны-де всецѣло на основоположеніяхъ Пиѳагора[4]). Въ этомъ случаѣ рѣшительно нѣтъ никакой необходимости обращаться для объясненія къ принципамъ пиѳагорейской философіи, такъ какъ въ законодательствѣ Моисеевомъ находится прямое предписаніе слѣдующаго рода: «мѣсто должно быть у тебя внѣ стана, куда-бы тебѣ выходить.... должна быть у тебя лопатка, и когда будешь садиться внѣ стана, выкопай ею яму, и опять зарой ею испражненіе твое. Ибо Господь Богъ твой ходитъ посреди стана твоего.... и станъ твой долженъ быть святъ, что-бы онъ не увидѣлъ у тебя чего срамнаго и не отсту-

---

1) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5. Philo. Quod. omn. prob. lib. 876, D.

2) См. ветхозав. апокрифъ „Книга Эноха". Гл. LXXXIX, 73. XC, 28. 29. См. русск. переводъ этой апокрифич. книги въ приложеніи къ сочиненію Смирнова. Книга Эноха. Историко-критическое изслѣдованіе. Казань. 1888 г.

3) См. апокрифъ: „Вознесеніе Моисея". Гл. IV и V. См. Fabricius. Codex pseudepigr. Veteris Testamenti. Vol. I, (Ed. 2. 1772) p. 839—847.

4) Люттербекъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 287.

пилъ отъ тебя»[1]). Итакъ, не исполняли-ли ессеи въ данномъ случаѣ только постановленіе Моисея? Указываютъ, правда, на то, что означенное предписаніе не имѣло силы постояннаго закона и что оно было назначено не для повседневной практики, какъ это имѣло мѣсто у ессеевъ, а только для исключительныхъ случаевъ, когда именно іудеи располагались лагеремъ во время похода. Но не говоритъ-ли самъ Люттербекъ, что ессеи были особенно строгими блюстителями закона Моисея, котораго они послѣ Бога почитали выше всего,—а если такъ, то что̀ мудренаго въ томъ, что они это временное правило возвели во всеобщую и всегдашнюю практику? Да и что̀ это была-бы за секта іудейскаго народа, если-бы члены ея довольствовались только простымъ исполненіемъ предписаннаго въ законѣ, а не развивали-бы самостоятельно до крайнихъ выводовъ нѣкоторыхъ изъ его предписаній? Что-же касается практиковавшагося при этомъ ессеями старательнаго окутыванія себя своими одеждами, то, очевидно, оно вызывалось не какимъ-либо особеннымъ почитаніемъ солнца (которое они и по Люттербеку вовсе не считали за божество, подобно пиѳагорейцамъ), а вызывалось именно предписаніемъ закона—не открывать своей наготы предъ ходящимъ по стану Іеговою. Ессеи, естественно, могли считать свои благочестивыя колоніи мѣстомъ особаго присутствія Іеговы, и потому они такъ старательно заботились всегда о покрытіи своихъ срамныхъ частей, что-бы не оскорблять «τὰς αὐγὰς τοῦ Θεοῦ»[2]) —«лучей Божіихъ», или, какъ переводитъ Люціусъ[3]), «сіянія Божія», «всевидящаго ока Божія». Такимъ образомъ слово— «Θεοῦ» въ данномъ мѣстѣ нужно, по нашему мнѣнію, понимать въ буквальномъ смыслѣ, а не разумѣть подъ нимъ солнце, о которомъ здѣсь нѣтъ и рѣчи. Аналогію этому ессейскому обыкновенію можно указать въ раввинскомъ запрещеніи отправлять въ Іудеѣ естественныя нужды на востокъ или на западъ (но только на сѣверъ или югъ), что-бы не обнажаться противъ храма[4]).

---

1) Второз. XXIII, 12—14.

2) Bell. jud. II, 8. 9.

3) Der Essenismus. s. 62.

4) Berachoth. 61, b. См. у Ширрра. Neutestam. Zeitgesch. s. 616 Равнымъ образомъ въ талмудической литературѣ можно также указать аналогію и для приписываемаго Люттербекомъ ессеямъ уваженія къ правой сторонѣ, на которую имъ точно такъ-же, какъ и на средину, запрещено было плевать (Bell. jud. II, 8. 9). Вполнѣ соотвѣтственное ессейскому запрещеніе высказывается въ Berachoth. III, 5, гдѣ раввины предписываютъ именно при молитвѣ

Подобнымъ-же образомъ и другіе пункты сходства между ессенизмомъ и пиѳагорействомъ, приводимые Люттербекомъ, должны быть признаны только случайными аналогіями,—не болѣе, такъ какъ для нихъ легко можно подыскать вполнѣ удовлетворительныя и, конечно, болѣе естественныя и правдоподобныя объясненія въ самомъ іудействѣ, чѣмъ въ пиѳагорействѣ, къ которому нѣтъ надобности и обращаться.

7. Такъ, напр., можно-ли въ самомъ дѣлѣ придавать серьезное значеніе попыткѣ Люттербека объяснить ***притязанія ессеевъ на даръ пророчества*** изъ того, что «подобное замѣчалось и у Пиѳагора»[1])? Неужели для объясненія этихъ притязаній нужно обращаться къ пиѳагорейцамъ, когда на всемъ пространствѣ еврейской исторіи мы видимъ особенныхъ вѣстниковъ откровенія Божія въ народѣ,—встрѣчаемъ цѣлые сонмы пророковъ, возставленныхъ Богомъ изъ среды народа іудейскаго, которые возвѣщали волю Божію, утверждали монотеизмъ, раскрывали идею царства Божія, уясняли народу его историческое призваніе, преподавали правила нравственности и грозно обличали пороки и заблужденія человѣческія? Пророчество—это въ высшей степени характерное историческое явленіе въ жизни народа іудейскаго, и нигдѣ оно не получило такого развитія и не достигло столь великаго общественнаго значенія и вліянія на духовное развитіе народа, какъ именно въ народѣ іудейскомъ. Странно было-бы поэтому отыскивать источникъ для ессейскихъ притязаній на пророческій даръ гдѣ-либо внѣ іудейства, если въ самомъ народѣ іудейскомъ до того было сильно сознаніе присутствія среди него Духа Божія, сообщающаго даръ предвѣдѣнія, что и по прекращеніи ряда истинныхъ пророковъ, равно какъ и наряду съ ними, всегда во множествѣ являлись въ іудействѣ ложные пророки, старавшіеся путемъ искусственныхъ средствъ достигнуть откровеній свыше[2]). Все это даетъ полное право заключать, что пророческія претензіи ессеевъ, несомнѣнно, имѣли туземное происхожденіе.

8. Столь-же бездоказательна, по нашему мнѣнію, и та аналогія, которая имѣетъ своимъ предметомъ ***отверженіе рабства***

не плевать на средину или на правую сторону, такъ что и здѣсь нельзя усматривать ничего пиѳагорейскаго.

[1]) Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 282.

[2]) 3 Цар. XXII, 7 и слѣд. Іерем. XXVIII, 1 и сл. XXIX, 21. 24. Неем. VI, 14. Объ этомъ свидѣтельствуетъ также цѣлый рядъ апокалипсическихъ сочиненій, явившихся въ позднѣйшемъ іудействѣ.

у ессеевъ и у пиѳагорейцевъ. Ессейское отрицаніе рабства вовсе нѣтъ нужды считать заимствованіемъ отъ Пиѳагора, такъ какъ уже въ ветхозавѣтной религіи было дано твердое основаніе для этого. Не говоримъ уже о томъ, что сказаніе Бытописателя объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ и о происхожденіи всѣхъ людей отъ одной четы[1]) могло послужить для ессеевъ основаніемъ для признанія одинаковаго высокаго достоинства человѣческой природы во всѣхъ, на что указываетъ и Филонъ[2]), но по смыслу самого Моисеева законодательства, рабство въ собственномъ смыслѣ не допускалось закономъ. Оно признавалось явленіемъ въ жизни человѣческой ненормальнымъ, прискорбнымъ, которое могло быть терпимо только какъ неизбѣжное зло, и всѣ постановленія Моисея касательно рабовъ были направлены къ ограниченію этого зла,—къ тому, что-бы современемъ совершенно изгнать его изъ жизни избраннаго Богомъ народа. Такъ, по закону Моисея, рабы не лишались никакихъ религіозныхъ правъ, такъ какъ имъ дозволялось, наравнѣ съ другими членами семьи, вступать въ завѣтъ съ Богомъ чрезъ обрѣзаніе[3]), праздновать вмѣстѣ со всѣмъ народомъ субботу и принимать участіе въ другихъ священныхъ торжествахъ, равно какъ и въ принесеніи жертвъ[4]). Рабы не лишены были вполнѣ также и гражданскихъ правъ, такъ какъ за смерть или увѣчье рабовъ ихъ владѣльцы несли тѣ или другія наказанія[5]); вообще-же законъ требовалъ по отношенію къ рабамъ возможной снисходительности и мягкости[6]), въ особенности настаивая на этомъ по отношенію къ рабамъ еврейскаго происхожденія[7]). Наконецъ, что составляло исключительную принадлежность древне-еврейскаго законодательства, рабомъ, или невольникомъ въ строгомъ смыслѣ слова, могъ быть по смыслу законовъ только иноплеменникъ; рабъ-же изъ евреевъ считался только временно-обязаннымъ наемникомъ, который не могъ оставаться въ рабствѣ навсегда, а по истеченіи шестилѣтней работы онъ,

---

1) Быт. I, 26—27; II, 21—22.

2) Philo. Qu. omn. prob. lib. 877.

3) Быт. XVII, 12. 13. 23. 27; Исх. XII, 44.

4) Исх. XX, 10; XII, 44; Второз. XII, 11. 12; XVI, 11. 14.

5) Исх. XXI, 20. 21. 26. 27. Ср. ibid. ст. 32.

6) Второз. XXIII, 15. 16.

7) „Когда обѣднѣетъ у тебя братъ твой и проданъ будетъ тебѣ, то не налагай на него работы рабской. Онъ долженъ быть у тебя какъ наемникъ, какъ поселенецъ; до юбилейнаго года пусть работаетъ у тебя". Лев. XXV, 39—40. Ср. Второз. XXI, 10—14; Лев. XXV, 46.

согласно прямому предписанію закона, долженъ былъ отпускаться на волю даромъ[1]); въ юбилейные-же годы всѣ рабы, съ своими женами и дѣтьми, должны были возвращаться на свободу[2]). Такимъ образомъ рабы были у евреевъ предметомъ только временнаго пользованія, но не владѣнія въ строгомъ смыслѣ слова, не собственностью владѣльца. Неудивительно послѣ этого, что подъ вліяніемъ такихъ воззрѣній закона, представлявшихъ рабство только какъ-бы срочной обязательной работой за долги, ессеи весьма легко пришли къ отверженію рабства какъ въ теоріи, такъ и на практикѣ; сдѣлать это для нихъ было тѣмъ легче, что въ ихъ обществѣ и не мыслимо было существованіе рабовъ: какъ, въ самомъ дѣлѣ, могли существовать рабы у тѣхъ, у которыхъ все было общимъ,—которые практиковали у себя общеніе имуществъ, не занимались торговлей, не знали никакихъ долговъ и отвергали войну,—которые, однимъ словомъ, не имѣли даже никакихъ источниковъ для пріобрѣтенія рабовъ? А разъ ессеи отвергали рабство фактически, на дѣлѣ, то здѣсь уже не далеко было и до теоретическаго отверженія рабства вообще.

Разсмотрѣнныя нами аналогіи, приводимыя Люттербекомъ, наглядно показываютъ, къ какимъ явнымъ натяжкамъ прибѣгаетъ названный ученый, что-бы подыскать возможно большее количество сходствъ между ессенизмомъ и пиѳагорействомъ съ цѣлью доказать ихъ взаимную связь. Если ко всему сказанному мы прибавимъ, что запрещеніе клятвы, кровавыхъ жертвъ и употребленія мяса и вина, въ чемъ Люттербекъ и нѣкоторые другіе[3]) также усматриваютъ сходство пиѳагорейцевъ съ ессеями, по увѣренію одного изъ лучшихъ изслѣдователей древнихъ философскихъ системъ—Ибервега, «вовсе не принадлежитъ древнему пиѳагорейству, а встрѣчается только лишь въ новопиѳагорействѣ, куда все это перешло съ востока»[4]), то останутся послѣ этого уже весьма немногія и совершенно незначительныя черты сходства между ессенизмомъ и

---

1) Исх. XXI, 2—4.

2) Лев. XXV, 41.

3) Напр. Герцфельдъ. Geschichte des Volkes Israël. Bd. II, s. 400.

4) Ибервегъ. Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums. Bd. I, s. 245. Достойно замѣчанія, что даже въ древнѣйшихъ новопиѳагорейскихъ системахъ, по свидѣтельству вполнѣ компетентнаго въ этой области ученаго Целлера, не находится запрещенія ни брака, ни употребленія мясной пищи, ни убіенія животныхъ. Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 78 (по втор. изд.).

пиѳагорействомъ, которыя рѣшительно не пригодны для доказательства того положенія, что «въ ессенизмѣ произошло-де почти полное сліяніе іудейства съ пиѳагорействомъ»[1]). Можно-ли, въ самомъ дѣлѣ, придавать много значенія такимъ пунктамъ сходства между ессеями и пиѳагорейцами, какъ ихъ одинаковое взаимное дружелюбіе, ихъ совмѣстная простая жизнь, повиновеніе старшимъ, ношеніе бѣлой одежды, дѣленіе на классы? Все это—такія внѣшнія черты сходства, которыя легко могли оказаться согласными совершенно случайно, безъ всякаго заимствованія, и которыя рѣшительно не заключаютъ въ себѣ какого-либо убѣдительнаго ручательства въ пользу родства и зависимости ессенизма отъ пиѳагорейства.

До сихъ поръ мы, слѣдуя за Люттербекомъ, останавливали свое вниманіе только лишь на мнимыхъ и дѣйствительныхъ сходствахъ между ессействомъ и пиѳагорействомъ; посмотримъ-же теперь и на оборотную сторону дѣла и отмѣтимъ тѣ значительныя различія, какія существуютъ между означенными явленіями и отъ указанія которыхъ благоразумно воздерживается Люттербекъ. Общій сводъ этихъ различій представленъ въ сочиненіи одного изъ іудейскихъ изслѣдователей ессенизма—Герцфельда, и мы съ тѣмъ большею готовностью послѣдуемъ здѣсь за этимъ ученымъ, что въ данномъ случаѣ его уже никакъ нельзя заподозрить въ пристрастномъ отношеніи къ дѣлу, такъ какъ онъ и самъ, допуская присутствіе въ ессенизмѣ языческихъ элементовъ, многое выводитъ изъ пиѳагорейства.

Вотъ какія различія между ессействомъ и пиѳагорействомъ указываетъ Герцфельдъ: 1, пиѳагорейцы вступали въ бракъ. 2, Они занимались математикою, музыкою и естествовѣдѣніемъ въ обширнѣйшемъ объемѣ; объ ессеяхъ ничего подобнаго не извѣстно, и Филонъ разсказываетъ даже, что физику, какъ превышающую человѣческое пониманіе, ессеи предоставляли болтунамъ и любомудрствовали только о бытіи Бога и происхожденіи міра[2]). 3, Ессеи признавали «владычицею всѣхъ вещей судьбу и утверждали, что ничто не случается съ человѣкомъ помимо ея опредѣленія»[3]); Пиѳагоръ же именно ограничивалъ силу судьбы и допускалъ вліяніе человѣческой свободы и случая на теченіе событій. 4, У пиѳагорей-

---

[1]) Люттербекъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 291.

[2]) Philo. Qu. omn. prob. lib. 877. C.

[3]) Antiqu. jud. XIII, 5. 9.

цевъ, какъ извѣстно, весьма важную роль играло ученіе о числахъ, которое примѣнялось даже къ физіологіи и этикѣ; объ ессеяхъ не разсказывается ни малѣйшей доли чего-либо подобнаго[1]). 5, У Пиѳагора величайшею добродѣтелью считалась справедливость, у ессеевъ—«ἐγκράτεια καὶ τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποκίπτειν»[2]). 6. О душѣ ессеи и пиѳагорейцы, хотя подобно, но не одинаково мыслили. 7. Пиѳагорейцы признавали душепереселеніе, ессеи—нѣтъ. 8, У пиѳагорейцевъ искусъ новопоступающихъ продолжался пять лѣтъ, у ессеевъ—только три года. 9, На поступающихъ въ пиѳагорейскій союзъ налагалось въ теченіе этого времени молчаніе, т. е. они не должны были вступать въ состязанія при философскихъ изысканіяхъ; объ ессейскихъ новиціяхъ ничего подобнаго неизвѣстно. 10, Нововступающіе въ орденъ ессеи распадались на три класса[3]); у пиѳагорейцевъ былъ только одинъ. 11. Совершенные пиѳагорейцы, равно какъ и ессеи, хотя раздѣлялись на два разряда, однако у ессеевъ различіе заключалось только въ томъ, что одинъ классъ допускалъ бракъ; напротивъ, у пиѳагорейцевъ были экзотерики и эзотерики[4]). 12, Пиѳагорейцы облекали свои ясныя мысли въ аллегоріи; ессеи, напротивъ, извлекали ясныя мысли изъ предполагаемыхъ аллегорій священнаго писанія, т. е. толковали писаніе аллегорически, находя въ немъ таинственный смыслъ. 13, Пиѳагорейцамъ было заповѣдано помазаніе масломъ; ессеямъ это было воспрещено[5]).

Итакъ, уже въ виду одного количества приведенныхъ отличій представляется слишкомъ смѣлымъ видѣть въ ессенизмѣ «почти полное сліяніе іудейства съ пиѳагорействомъ», какъ утверждаетъ это Люттербекъ. Но неосновательность этого положенія станетъ еще очевиднѣе, если мы обратимъ вниманіе на самый характеръ этихъ отличій, сопоставивши ихъ съ аналогіями Люттербека. Самъ

---

1) „Von den Essäern wird nicht das Geringste derart berichtet". Op. cit. Bd. II, s. 401.

2) Bell. jud. II, 8. 2.

3) Въ данномъ случаѣ Герцфельдъ судитъ неправильно, считая три года искуса за три отдѣльные класса новиціевъ, такъ какъ Іосифъ ясно указываетъ у ессеевъ только двѣ степени, или два класса новиціата (Bell. jud. II, 8. 7), но сущность дѣла отъ этого нисколько не измѣняется.

4) Опредѣляя такъ различіе „совершенныхъ" ессеевъ между собою, Герцфельдъ высказываетъ не вполнѣ вѣрное сужденіе, такъ какъ Іосифъ считаетъ ессеевъ, вступающихъ въ бракъ, за особую фракцію, а не за извѣстный классъ ессеевъ (Bell. jud. II, 8. 13).

5) Герцфельдъ. Gesch. des Volkes Israël. Bd. II, s. 401.

Герцфельдъ, не смотря на то, что и онъ допускаетъ значительное вліяніе пиѳагорейства на развитіе ессенизма, называетъ однако указанныя отличія «величайшими различіями» (die grössten Unterschiede[1]) и прямо заявляетъ, что «то, въ чемъ замѣтно сходство между ессенизмомъ и пиѳагорействомъ, относится болѣе къ внѣшнимъ вещамъ, между тѣмъ какъ то, въ чемъ обнаруживается различіе между ними, касается болѣе внутренней и существенной стороны дѣла»[2]). И въ самомъ дѣлѣ, что̀ могутъ значить указываемыя между ессеями и пиѳагорейцами сходства, напр., въ томъ, что они повиновались старшимъ, или что они питали взаимное дружелюбіе, сравнительно съ тою глубокою разницею, какая существовала въ ихъ воззрѣніяхъ на бракъ, на женщинъ, на свободу человѣческой воли? Или что̀ можетъ доказывать присутствіе у тѣхъ и другихъ претензій на пророческій даръ, если наряду съ этимъ сходствомъ стоитъ существенная разница во взглядѣ на занятія метафизикой, естествовѣдѣніемъ, математикой? Или, далѣе, можно-ли придавать бо́льшее значеніе такимъ чисто внѣшнимъ и случайнымъ чертамъ сходства, какъ ношеніе бѣлой одежды и дѣленіе на классы (совершенно однако не совпадающіе), игнорируя при этомъ ту глубокую разницу, какая существовала между ессеями и пиѳагорейцами въ ихъ воззрѣніяхъ на душу, ея участь по смерти тѣла и загробную жизнь? Достойно замѣчанія, что даже Люттербекъ, вообще воздерживающійся отъ указаній какихъ-бы то ни было различій между ессеями и пиѳагорейцами, все-же не могъ не отмѣтить разницы между ними въ этомъ послѣднемъ пунктѣ, соглашаясь, что «въ своемъ ученіи о загробной жизни ессеи уклоняются отъ Пиѳагора, который училъ о душепереселеніи»[3]). Между тѣмъ рѣшительно непонятно, почему-же ессеи, соглашаясь, повидимому, съ пиѳагорейцами во взглядѣ на тѣло, какъ на темницу души, въ то-же время не позаимствовали-бы отъ нихъ близко сроднаго съ этимъ и столь существенно-важнаго въ пиѳагорействѣ ученія о переселеніи душъ? И точно такъ-же невозможно объяснить, почему-бы ессеи, если-бы они дѣйствительно были послѣдователями пиѳагорейцевъ, уважавшихъ масло, имѣли къ нему такое рѣшительное отвращеніе, что и малѣйшую каплю, случайно попавшую на тѣло, должны были заботливо стирать[4])?

---

1) Герцфельдъ. Gesch. des Volkes Israël. Bd. II, s. 401. § 12.
2) Герцфельдъ. Op. cit. s. 402. § 13.
3) Люттербекъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 284.
4) Bell. jud. II, 8. 3.

Но безспорно, что наибольшее и притомъ, по нашему мнѣнію, рѣшающее (именно въ отрицательномъ смыслѣ) значеніе въ вопросѣ о предполагаемой зависимости ессенизма отъ пиѳагорейства принадлежитъ тому не подлежащему сомнѣнію факту, что у ессеевъ замѣчается полное отсутствіе ученія о числахъ. Мы придаемъ такое важное значеніе этому именно пункту въ виду того, имѣющаго мѣсто во всѣхъ областяхъ знанія, общаго научнаго принципа, что внутреннее родство между двумя предметами или явленіями можетъ считаться вполнѣ удостовѣреннымъ лишь въ томъ случаѣ, когда ясно и неопровержимо будетъ доказано согласіе между ними въ самыхъ существенныхъ и характерныхъ чертахъ. Если-же этого не сдѣлано, или если сходство, указываемое между предметами, относится только къ нѣкоторымъ несущественнымъ и второстепеннымъ чертамъ, а самой сущности предмета оно не касается, тогда внутреннее родство между сравниваемыми предметами представляется болѣе, чѣмъ сомнительнымъ.

Примѣняя эту точку зрѣнія къ теоріи Люттербека, утверждающей ближайшее родство и зависимость ессенизма отъ пиѳагорейства, спросимъ: какой-же основной принципъ пиѳагорейства? Что составляетъ главную идею и существенную черту этого ученія? Несомнѣнно—ученіе о числахъ. У каждаго и не имѣющаго спеціальныхъ познаній въ философіи, но хотя сколько-нибудь знакомаго съ ея исторіей, съ именемъ Пиѳагора тотчасъ-же соединяется представленіе о его пресловутомъ ученіи о числахъ и невольно приходитъ на мысль его не менѣе пресловутое положеніе, что число есть сущность всѣхъ вещей. «Въ этой формулѣ, замѣчаетъ Риттеръ, пиѳагорейцы выражали главную мысль своего ученія, такъ какъ они признавали, что число, или гармонія, есть начало всѣхъ вещей: весь міръ, какъ физическій, такъ и нравственный, по мнѣнію ихъ, есть гармонія единицъ или чиселъ, соединенныхъ извѣстными отношеніями»[1]). Но послушаемъ однако въ этомъ случаѣ самого Люттербека, который въ томъ-же сочиненіи своемъ резюмируетъ древнепиѳагорейское ученіе такимъ образомъ: «всѣ вещи существуютъ чрезъ подражаніе числамъ (ἀριθμοί), т. е. что составляетъ сущность чиселъ, то составляетъ и сущность вещей. Но элементы (στοιχεία) числа суть: четное и нечетное, между тѣмъ какъ единица (τὸ ἕν), изъ которой первонаально происходитъ всѣ числа, соединяетъ въ себѣ то и дру-

1) Риттеръ. Исторія древней философіи. Т. I, стр. 320, 348.

гое, т. е. она есть четное и нечетное вмѣстѣ. Четное есть въ тоже время и неограниченное, потому что оно, какъ таковое, дѣлимо до безконечности, а нечетное есть ограниченное, и въ тоже время ограничивающее, потому что оно, будучи прилагаемо къ четному, отнимаетъ у него дѣлимость и ограничиваетъ его. Эти два—неограниченность и ограниченіе—вмѣстѣ съ обнимающимъ то и другое единствомъ (а не матерія, какъ огонь, земля и т. п., къ которой первыя прилагались-бы только какъ предикаты), суть существенные принципы (ἀρχαί) всѣхъ вещей, или короче: число есть сущность всѣхъ вещей,—оно есть то, изъ чего состоятъ вещи и изъ чего проистекаютъ всѣ ихъ состоянія и свойства. Только посредствомъ числа все познаваемо; безъ него все было-бы неограниченно, слѣдовательно—неопредѣленно, неизвѣстно и темно... Міръ и все въ немъ содержащееся составлены изъ ограничивающаго и вмѣстѣ неограниченнаго... Соединеніе того и другаго въ благоустроенную вселенную (κόσμος) происходитъ посредствомъ гармоніи... Соединеніе ограничивающаго и ограничиваемаго элемента, или принципа, сообщаетъ міру (kosmos) и всѣмъ вещамъ, въ немъ находящимся, не только ихъ количественную, но и качественную опредѣленность»... Въ дальнѣйшемъ изложеніи древне-пиѳагорейскаго ученія Люттербекъ выясняетъ, что все: божество, вселенная, ближайшій видимый міръ, жизнь природы, сама душа человѣческая, согласно этому ученію, должны быть разсматриваемы какъ различныя комбинаціи числовыхъ отношеній. Съ этой-же точки зрѣнія объясняются даже и всѣ явленія нравственнаго міра: «сумма всѣхъ добродѣтелей есть справедливость, которая должна быть понимаема какъ пропорціонально равное число»[1]).

Изъ этихъ словъ Люттербека является несомнѣннымъ выводомъ то, что ученіе о числахъ составляетъ главный элементъ и краеугольный камень, словомъ,—самую сущность древне-пиѳагорейской философіи, которая приписывала числамъ какое-то мистическое значеніе и пыталась посредствомъ нихъ опредѣлить не только законы явленій міра физическаго и духовнаго, но и самую сущность всѣхъ этихъ явленій. Несомнѣнно поэтому, что въ каждой философской школѣ или мистико-религіозной сектѣ, происшедшей подъ вліяніемъ пиѳагорейства, ученіе о числахъ необходимо должно было-бы отразиться самымъ ощутительнымъ образомъ,

---

1) Люттербекъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 372—376.

должно было-бы составить въ ней, допустимъ, если и не главный, то все-же значительный и важный элементъ. Люттербекъ не могъ не сознавать логической необходимости подобнаго заключенія, и потому въ своемъ изслѣдованіи онъ прилагаетъ всѣ старанія къ тому, что-бы найти въ ессенизмѣ признаки пиѳагорейскаго ученія о числахъ, но, какъ это мы сейчасъ увидимъ, всѣ подобныя попытки его должны быть признаны совершенно безуспѣшными.

Допустивши безъ всякихъ на то доказательствъ тождество ессеевъ и ѳерапевтовъ, Люттербекъ прежде всего старается найти ученіе о числахъ у этихъ послѣднихъ, и хотя мы ничѣмъ не уполномочены раздѣлять мнѣніе Люттербека о тождествѣ этихъ двухъ сектъ, но въ виду важности дѣла посмотримъ, на что указываетъ этотъ изслѣдователь. Люттербекъ цитуетъ Филона: «ѳерапевты постоянно памятовали о Богѣ, такъ что имъ даже и во снѣ ничего другаго не представлялось, какъ только красота божественныхъ силъ»[1]), и по этому поводу замѣчаетъ: «это понятіе божественныхъ «силъ», согласно *Филонову* ученію, имѣетъ подобное-же значеніе, какъ «числа» у Пиѳагора и какъ «идеи» у Платона»[2]). Однако, если и согласиться, что «силы» Филона имѣли подобное-же значеніе, какъ и «числа» Пиѳагора, то это отнюдь еще не можетъ служить доказательствомъ солидарности сонныхъ мечтаній и грезъ ѳерапевтовъ съ философскими воззрѣніями Филона, такъ какъ послѣдній вовсе и не принадлежалъ къ обществу ѳерапевтовъ. Кромѣ того, въ виду гиперболическаго способа выраженія Филона, едва-ли можно сомнѣваться въ томъ, что въ означенномъ мѣстѣ онъ слѣдуетъ своей обычной привычкѣ — примѣшивать въ своихъ разсказахъ объ іудейскихъ сектахъ много собственныхъ философскихъ терминовъ, взглядовъ и сужденій[3]), и потому также и здѣсь приписываетъ ѳерапевтамъ чуждыя имъ воззрѣнія.

Такой-же субъективный характеръ явно носитъ и другая замѣтка Филона, содержащая описаніе торжественныхъ собраній ѳерапевтовъ по пятидесятымъ днямъ, на которую также ссылается Люттербекъ. «Ѳерапевты, разсказываетъ Филонъ, всегда собирались (для празднества) въ семью-седьмой день, потому что они почитаютъ не только седмеричное число, но и его помноже-

---

[1]) Philo. De vita contemplativa. p. 893.

[2]) Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 277.

[3]) Люціусъ. Der Essenismus. s. 18—19.

ніе,—ибо они знаютъ, продолжаетъ далѣе Филонъ (очевидно, отъ своего лица), что это число свято и всегда дѣвственно. Это есть канунъ ихъ величайшаго праздника, который всегда падаетъ на 50-ый день; именно 50 есть святѣйшее и знаменательнѣйшее въ природѣ число, такъ какъ въ немъ открывается сила прямоугольнаго треугольника, который есть начало бытія всѣхъ вещей»[1]). Это разсужденіе Филона, явно носящее на себѣ печать субъективизма, Люттербекъ сопоставляетъ съ тѣмъ, что «пиѳагорейцы называли седмеричное число ἀεὶπάρθενος καὶ ἀμήτωρ и παρθένος πατροῦχος, т. е. числомъ, которое имѣетъ только отца и не имѣетъ никакой матери, потому что оно именно между всѣми числами декады есть единственное, которое не представляетъ ни произведенія изъ двухъ другихъ, ни множителя для какого-либо произведенія: nec generatur, nec generat»[2]). Очевидно, что если здѣсь и есть какое-либо родство или связь между ученіемъ, приписываемымъ Филономъ ѳерапевтамъ, и ученіемъ пиѳагорейцевъ о значеніи нѣкоторыхъ чиселъ, то оно должно быть всецѣло поставлено на счетъ Филона, а не ѳерапевтовъ. Несомнѣнно по крайней мѣрѣ, что приводимыя у Филона основанія для празднованія ѳерапевтами седьмаго и 50-го дня составляютъ собственный философскій комментарій этого александрійскаго философа, о чемъ даетъ право заключать уже одна точная формулировка словъ Филона и что вполнѣ можетъ быть удостовѣрено тѣмъ фактомъ, что Филонъ весьма подробно трактуетъ о значеніи седмеричнаго числа въ своемъ сочиненіи: «De mundi opificio» (pag. 1—40), ссылаясь при этомъ на седьмой день творенія—субботу. Но помимо всего этого, указанія на существованіе у ѳерапевтовъ ученія о числахъ не могутъ имѣть значенія для доказательства зависимости ессенизма отъ пиѳагорейства, потому что, какъ увидимъ ниже, нельзя безусловно отождествлять обѣ эти секты и безъ всякихъ колебаній переносить тѣ или иные воззрѣнія и принципы отъ одной изъ нихъ къ другой.

Гораздо важнѣе, повидимому, указаніе Люттербека на существованіе ученія о числахъ собственно у ессеевъ, каковое онъ хочетъ находить въ ихъ доктринѣ объ ангелахъ. «Хотя, говоритъ онъ, мы не знаемъ подлиннаго содержанія хранившагося въ тайнѣ ессейскаго ученія объ ангелахъ, все-таки съ большой вѣроятностью можно догадываться, что въ немъ заключалось также уче-

---

1) Philo. De vita contemplativa. p. 899.

2) Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 279.

ніе о Мессіи; ибо въ пользу этого говоритъ уже древне-іудейское ученіе объ ангелѣ Божіемъ (מלאך יהוה), затѣмъ—изложенное въ «Книгѣ Эноха» ученіе объ ангелахъ и о «двухъ Господахъ», далѣе, происшедшее безъ сомнѣнія, изъ іудейскихъ представленій и изложенное іудео-христіанскимъ писателемъ «Вознесенія пророка Исаіи» ученіе, что существуютъ два высочайшихъ «ангела», которые, хотя оба стоятъ ниже Бога, однако, поелику Богъ непосредственно открывается въ нихъ и нисходитъ къ міру тварей, они пользуются божественнымъ почитаніемъ. Также и Филоново ученіе о «силахъ»[1]), повидимому, должно было заключаться въ этомъ (т. е. въ ученіи объ ангелахъ),—высказываетъ свою догадку Люттербекъ; равнымъ образомъ и ученіе о числахъ, гдѣ въ особенности выступаетъ седмеричное число[2]). Можетъ быть, добавляетъ онъ, принадлежатъ сюда также *четыре* класса ангеловъ, которые принимали ессейско-гностическіе лжеучители (?) въ Колоссахъ и Ефесѣ, именно: θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί и ἐξουσίαι[3]); возможно, что вмѣстѣ съ тѣмъ и ученіе каббалы о четырехъ свѣтахъ имѣло свое основаніе здѣсь-же. Напоминать при этомъ, заключаетъ свою тираду Люттербекъ, о пиѳагорейскомъ ученіи о числахъ, объ ихъ десяти началахъ (ἀρχαί) и пр., послѣ всего сказаннаго нѣтъ никакой нужды»[4]).

Нечего и говорить о томъ, какъ все въ этомъ разсужденіи Люттербека натянуто и ничтожно для того, что-бы можно было хотя съ нѣкоторою основательностію заключать отсюда о существованіи у ессеевъ ученія о числахъ. Собственно говоря, уже самая формулировка аргументаціи Люттербека ясно обнаруживаетъ ея несостоятельность; тутъ все есть: и древне-іудейское ученіе объ ангелѣ Божіемъ, и ученіе объ ангелахъ ветхозавѣтныхъ апокрифовъ, и философскія умствованія Филона, и новозавѣтное ученіе о чинахъ ангельскихъ, и ученіе каббалы о четырехъ свѣтахъ, —нѣтъ только ессейскаго ученія о числахъ, что собственно и нужно было доказать Люттербеку. Желая найти у ессеевъ какіе-либо слѣды ученія о числахъ, Люттербекъ высказалъ цѣлый рядъ предположеній, но каково должно быть ихъ истинное значеніе, объ этомъ лучше всего судить по той оцѣнкѣ, какую даетъ имъ самъ Люттербекъ. «Однако, говоритъ онъ, все это только гаданье,

---

[1]) Philo. De vita contemplativa. p. 893.

[2]) Philo. Ibid. p. 899.

[3]) Колосс. I, 16; Ефес. I, 21.

[4]) Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 284.

пиѳагорействомъ, которыя рѣшительно не пригодны для доказательства того положенія, что «въ ессенизмѣ произошло-де почти полное сліяніе іудейства съ пиѳагорействомъ»[1]). Можно-ли, въ самомъ дѣлѣ, придавать много значенія такимъ пунктамъ сходства между ессеями и пиѳагорейцами, какъ ихъ одинаковое взаимное дружелюбіе, ихъ совмѣстная простая жизнь, повиновеніе старшимъ, ношеніе бѣлой одежды, дѣленіе на классы? Все это—такія внѣшнія черты сходства, которыя легко могли оказаться согласными совершенно случайно, безъ всякаго заимствованія, и которыя рѣшительно не заключаютъ въ себѣ какого-либо убѣдительнаго ручательства въ пользу родства и зависимости ессенизма отъ пиѳагорейства.

До сихъ поръ мы, слѣдуя за Люттербекомъ, останавливали свое вниманіе только лишь на мнимыхъ и дѣйствительныхъ сходствахъ между ессействомъ и пиѳагорействомъ; посмотримъ-же теперь и на оборотную сторону дѣла и отмѣтимъ тѣ значительныя различія, какія существуютъ между означенными явленіями и отъ указанія которыхъ благоразумно воздерживается Люттербекъ. Общій сводъ этихъ различій представленъ въ сочиненіи одного изъ іудейскихъ изслѣдователей ессенизма—Герцфельда, и мы съ тѣмъ большею готовностью послѣдуемъ здѣсь за этимъ ученымъ, что въ данномъ случаѣ его уже никакъ нельзя заподозрить въ пристрастномъ отношеніи къ дѣлу, такъ какъ онъ и самъ, допуская присутствіе въ ессенизмѣ языческихъ элементовъ, многое выводитъ изъ пиѳагорейства.

Вотъ какія различія между ессействомъ и пиѳагорействомъ указываетъ Герцфельдъ: 1, пиѳагорейцы вступали въ бракъ. 2, Они занимались математикою, музыкою и естествовѣдѣніемъ въ обширнѣйшемъ объемѣ; объ ессеяхъ ничего подобнаго не извѣстно, и Филонъ разсказываетъ даже, что физику, какъ превышающую человѣческое пониманіе, ессеи предоставляли болтунамъ и любомудрствовали только о бытіи Бога и происхожденіи міра[2]). 3, Ессеи признавали «владычицею всѣхъ вещей судьбу и утверждали, что ничто не случается съ человѣкомъ помимо ея опредѣленія»[3]); Пиѳагоръ же именно ограничивалъ силу судьбы и допускалъ вліяніе человѣческой свободы и случая на теченіе событій. 4, У пиѳагорей-

---

[1]) Люттербекъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 291.

[2]) Philo. Qu. omn. prob. lib. 877. C.

[3]) Antiqu. jud. XIII, 5. 9.

цевъ, какъ извѣстно, весьма важную роль играло ученіе о числахъ, которое примѣнялось даже къ физіологіи и этикѣ; объ ессеяхъ не разсказывается ни малѣйшей доли чего-либо подобнаго[1]). 5. У Пиѳагора величайшею добродѣтелью считалась справедливость, у ессеевъ—«ἐγκράτεια καὶ τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν»[2]). 6. О душѣ ессеи и пиѳагорейцы, хотя подобно, но не одинаково мыслили. 7. Пиѳагорейцы признавали душепереселеніе, ессеи—нѣтъ. 8. У пиѳагорейцевъ искусъ новопоступающихъ продолжался пять лѣтъ, у ессеевъ—только три года. 9. На поступающихъ въ пиѳагорейскій союзъ налагалось въ теченіе этого времени молчаніе, т. е. они не должны были вступать въ состязанія при философскихъ изысканіяхъ; объ ессейскихъ новиціяхъ ничего подобнаго неизвѣстно. 10. Нововступающіе въ орденъ ессеи распадались на три класса[3]); у пиѳагорейцевъ былъ только одинъ. 11. Совершенные пиѳагорейцы, равно какъ и ессеи, хотя раздѣлялись на два разряда, однако у ессеевъ различіе заключалось только въ томъ, что одинъ классъ допускалъ бракъ; напротивъ, у пиѳагорейцевъ были экзотерики и эзотерики[4]). 12. Пиѳагорейцы облекали свои ясныя мысли въ аллегоріи; ессеи, напротивъ, извлекали ясныя мысли изъ предполагаемыхъ аллегорій священнаго писанія, т. е. толковали писаніе аллегорически, находя въ немъ таинственный смыслъ. 13. Пиѳагорейцамъ было заповѣдано помазаніе масломъ; ессеямъ это было воспрещено[5]).

Итакъ, уже въ виду одного количества приведенныхъ отличій представляется слишкомъ смѣлымъ видѣть въ ессенизмѣ «почти полное слияніе іудейства съ пиѳагорействомъ», какъ утверждаетъ это Люттербекъ. Но неосновательность этого положенія станетъ еще очевиднѣе, если мы обратимъ вниманіе на самый характеръ этихъ отличій, сопоставивши ихъ съ аналогіями Люттербека. Самъ

---

1) „Von den Essäern wird nicht das Geringste derart berichtet". Op. cit. Bd. II, s. 401.

2) Bell. jud. II, 8. 2.

3) Въ данномъ случаѣ Герцфельдъ судитъ неправильно, считая три года искуса за три отдѣльные класса новиціевъ, такъ какъ Іосифъ ясно указываетъ у ессеевъ только двѣ степени, или два класса новиціата (Bell. jud. II, 8. 7), но сущность дѣла отъ этого нисколько не измѣняется.

4) Опредѣляя такъ различіе „совершенныхъ" ессеевъ между собою, Герцфельдъ высказываетъ не вполнѣ вѣрное сужденіе, такъ какъ Іосифъ считаетъ ессеевъ, вступающихъ въ бракъ, за особую фракцію, а не за извѣстный классъ ессеевъ (Bell. jud. II, 8. 13).

5) Герцфельдъ. Gesch. des Volkes Israël. Bd. II, s. 401.

Герцфельдъ, не смотря на то, что и онъ допускаетъ значительное вліяніе пиѳагорейства на развитіе ессенизма, называетъ однако указанныя отличія «величайшими различіями» (die grössten Unterschiede[1]) и прямо заявляетъ, что «то, въ чемъ замѣтно сходство между ессенизмомъ и пиѳагорействомъ, относится болѣе къ внѣшнимъ вещамъ, между тѣмъ какъ то, въ чемъ обнаруживается различіе между ними, касается болѣе внутренней и существенной стороны дѣла»[2]). И въ самомъ дѣлѣ, что могутъ значить указываемыя между ессеями и пиѳагорейцами сходства, напр., въ томъ, что они повиновались старшимъ, или что они питали взаимное дружелюбіе, сравнительно съ тою глубокою разницею, какая существовала въ ихъ воззрѣніяхъ на бракъ, на женщинъ, на свободу человѣческой воли? Или что можетъ доказывать присутствіе у тѣхъ и другихъ претензій на пророческій даръ, если наряду съ этимъ сходствомъ стоитъ существенная разница во взглядѣ на занятія метафизикой, естествовѣдѣніемъ, математикой? Или, далѣе, можно-ли придавать бо́льшее значеніе такимъ чисто внѣшнимъ и случайнымъ чертамъ сходства, какъ ношеніе бѣлой одежды и дѣленіе на классы (совершенно однако не совпадающіе), игнорируя при этомъ ту глубокую разницу, какая существовала между ессеями и пиѳагорейцами въ ихъ воззрѣніяхъ на душу, ея участь по смерти тѣла и загробную жизнь? Достойно замѣчанія, что даже Люттербекъ, вообще воздерживающійся отъ указаній какихъ-бы то ни было различій между ессеями и пиѳагорейцами, все-же не могъ не отмѣтить разницы между ними въ этомъ послѣднемъ пунктѣ, соглашаясь, что «въ своемъ ученіи о загробной жизни ессеи уклоняются отъ Пиѳагора, который училъ о душепереселеніи»[3]). Между тѣмъ рѣшительно непонятно, почему-же ессеи, соглашаясь, повидимому, съ пиѳагорейцами во взглядѣ на тѣло, какъ на темницу души, въ то-же время не позаимствовали-бы отъ нихъ близко сроднаго съ этимъ и столь существенно-важнаго въ пиѳагорействѣ ученія о переселеніи душъ? И точно такъ-же невозможно объяснить, почему-бы ессеи, если-бы они дѣйствительно были послѣдователями пиѳагорейцевъ, уважавшихъ масло, имѣли къ нему такое рѣшительное отвращеніе, что и малѣйшую каплю, случайно попавшую на тѣло, должны были заботливо стирать[4])?

---

1) Герцфельдъ. Gesch. des Volkes Israël. Bd. II, s. 401. § 12.

2) Герцфельдъ. Op. cit. s. 402. § 13.

3) Люттербекъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 284.

4) Bell. jud. II, 8. 3.

Но безспорно, что наибольшее и притомъ, по нашему мнѣнію, рѣшающее (именно въ отрицательномъ смыслѣ) значеніе въ вопросѣ о предполагаемой зависимости ессенизма отъ пиѳагорейства принадлежитъ тому не подлежащему сомнѣнію факту, что у ессеевъ замѣчается полное отсутствіе ученія о числахъ. Мы придаемъ такое важное значеніе этому именно пункту въ виду того, имѣющаго мѣсто во всѣхъ областяхъ знанія, общаго научнаго принципа, что внутреннее родство между двумя предметами или явленіями можетъ считаться вполнѣ удостовѣреннымъ лишь въ томъ случаѣ, когда ясно и неопровержимо будетъ доказано согласіе между ними въ самыхъ существенныхъ и характерныхъ чертахъ. Если-же этого не сдѣлано, или если сходство, указываемое между предметами, относится только къ нѣкоторымъ несущественнымъ и второстепеннымъ чертамъ, а самой сущности предмета оно не касается, тогда внутреннее родство между сравниваемыми предметами представляется болѣе, чѣмъ сомнительнымъ.

Примѣняя эту точку зрѣнія къ теоріи Люттербека, утверждающей ближайшее родство и зависимость ессенизма отъ пиѳагорейства, спросимъ: какой-же основной принципъ пиѳагорейства? Что составляетъ главную идею и существенную черту этого ученія? Несомнѣнно—ученіе о числахъ. У каждаго и не имѣющаго спеціальныхъ познаній въ философіи, но хотя сколько-нибудь знакомаго съ ея исторіей, съ именемъ Пиѳагора тотчасъ-же соединяется представленіе о его пресловутомъ ученіи о числахъ и невольно приходитъ на мысль его не менѣе пресловутое положеніе, что число есть сущность всѣхъ вещей. «Въ этой формулѣ, замѣчаетъ Риттеръ, пиѳагорейцы выражали главную мысль своего ученія, такъ какъ они признавали, что число, или гармонія, есть начало всѣхъ вещей: весь міръ, какъ физическій, такъ и нравственный, по мнѣнію ихъ, есть гармонія единицъ или чиселъ, соединенныхъ извѣстными отношеніями»[1]). Но послушаемъ однако въ этомъ случаѣ самого Люттербека, который въ томъ-же сочиненіи своемъ резюмируетъ древнепиѳагорейское ученіе такимъ образомъ: «всѣ вещи существуютъ чрезъ подражаніе числамъ (ἀριθμοί), т. е. что составляетъ сущность чиселъ, то составляетъ и сущность вещей. Но элементы (στοιχεία) числа суть: четное и нечетное, между тѣмъ какъ единица (τὸ ἕν), изъ которой первонаально происходятъ всѣ числа, соединяетъ въ себѣ то и дру-

1) Риттеръ. Исторія древней философіи. Т. I, стр. 320, 348.

гое, т. е. она есть четное и нечетное вмѣстѣ. Четное есть въ тоже время и неограниченное, потому что оно, какъ таковое, дѣлимо до безконечности, а нечетное есть ограниченное, и въ тоже время ограничивающее, потому что оно, будучи прилагаемо къ четному, отнимаетъ у него дѣлимость и ограничиваетъ его. Эти два—неограниченность и ограниченіе—вмѣстѣ съ обнимающимъ то и другое единствомъ (а не матерія, какъ огонь, земля и т. п., къ которой первыя прилагались-бы только какъ предикаты), суть существенные принципы (ἀρχαί) всѣхъ вещей, или короче: число есть сущность всѣхъ вещей,—оно есть то, изъ чего состоятъ вещи и изъ чего проистекаютъ всѣ ихъ состоянія и свойства. Только посредствомъ числа все познаваемо; безъ него все было-бы неограниченно, слѣдовательно—неопредѣленно, неизвѣстно и темно... Міръ и все въ немъ содержащееся составлены изъ ограничивающаго и вмѣстѣ неограниченнаго... Соединеніе того и другаго въ благоустроенную вселенную (κόσμος) происходитъ посредствомъ гармоніи... Соединеніе ограничивающаго и ограничиваемаго элемента, или принципа, сообщаетъ міру (kosmos) и всѣмъ вещамъ, въ немъ находящимся, не только ихъ количественную, но и качественную опредѣленность»... Въ дальнѣйшемъ изложеніи древне-пиѳагорейскаго ученія Люттербекъ выясняетъ, что все: божество, вселенная, ближайшій видимый міръ, жизнь природы, сама душа человѣческая, согласно этому ученію, должны быть разсматриваемы какъ различныя комбинаціи числовыхъ отношеній. Съ этой-же точки зрѣнія объясняются даже и всѣ явленія нравственнаго міра: «сумма всѣхъ добродѣтелей есть справедливость, которая должна быть понимаема какъ пропорціонально равное число»[1]).

Изъ этихъ словъ Люттербека является несомнѣннымъ выводомъ то, что ученіе о числахъ составляетъ главный элементъ и краеугольный камень, словомъ,—самую сущность древне-пиѳагорейской философіи, которая приписывала числамъ какое-то мистическое значеніе и пыталась посредствомъ нихъ опредѣлить не только законы явленій міра физическаго и духовнаго, но и самую сущность всѣхъ этихъ явленій. Несомнѣнно поэтому, что въ каждой философской школѣ или мистико-религіозной сектѣ, происшедшей подъ вліяніемъ пиѳагорейства, ученіе о числахъ необходимо должно было-бы отразиться самымъ ощутительнымъ образомъ,

---

1) Люттербекъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 372—376.

должно было-бы составить въ ней, допустимъ, если и не главный, то все-же значительный и важный элементъ. Люттербекъ не могъ не сознавать логической необходимости подобнаго заключенія, и потому въ своемъ изслѣдованіи онъ прилагаетъ всѣ старанія къ тому, что-бы найти въ ессенизмѣ признаки пиѳагорейскаго ученія о числахъ, но, какъ это мы сейчасъ увидимъ, всѣ подобныя попытки его должны быть признаны совершенно безуспѣшными.

Допустивши безъ всякихъ на то доказательствъ тождество ессеевъ и ѳерапевтовъ, Люттербекъ прежде всего старается найти ученіе о числахъ у этихъ послѣднихъ, и хотя мы ничѣмъ не уполномочены раздѣлять мнѣніе Люттербека о тождествѣ этихъ двухъ сектъ, но въ виду важности дѣла посмотримъ, на что указываетъ этотъ изслѣдователь. Люттербекъ цитуетъ Филона: «ѳерапевты постоянно памятовали о Богѣ, такъ что имъ даже и во снѣ ничего другаго не представлялось, какъ только красота божественныхъ силъ»[1]), и по этому поводу замѣчаетъ: «это понятіе божественныхъ «силъ», согласно *Филонову* ученію, имѣетъ подобное-же значеніе, какъ «числа» у Пиѳагора и какъ «идеи» у Платона»[2]). Однако, если и согласиться, что «силы» Филона имѣли подобное-же значеніе, какъ и «числа» Пиѳагора, то это отнюдь еще не можетъ служить доказательствомъ солидарности сонныхъ мечтаній и грезъ ѳерапевтовъ съ философскими воззрѣніями Филона, такъ какъ послѣдній вовсе и не принадлежалъ къ обществу ѳерапевтовъ. Кромѣ того, въ виду гиперболическаго способа выраженія Филона, едва-ли можно сомнѣваться въ томъ, что въ означенномъ мѣстѣ онъ слѣдуетъ своей обычной привычкѣ — примѣшивать въ своихъ разсказахъ объ іудейскихъ сектахъ много собственныхъ философскихъ терминовъ, взглядовъ и сужденій[3]), и потому также и здѣсь приписываетъ ѳерапевтамъ чуждыя имъ воззрѣнія.

Такой-же субъективный характеръ явно носитъ и другая замѣтка Филона, содержащая описаніе торжественныхъ собраній ѳерапевтовъ по пятидесятымъ днямъ, на которую также ссылается Люттербекъ. «Ѳерапевты, разсказываетъ Филонъ, всегда собирались (для празднества) въ семью-седьмой день, потому что они почитаютъ не только седмеричное число, но и его помноже-

---

[1]) Philo. De vita contemplativa. p. 893.

[2]) Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 277.

[3]) Люціусъ. Der Essenismus. s. 18—19.

ніе,—ибо они знаютъ, продолжаетъ далѣе Филонъ (очевидно, отъ своего лица), что это число свято и всегда дѣвственно. Это есть канунъ ихъ величайшаго праздника, который всегда падаетъ на 50-ый день; именно 50 есть святѣйшее и знаменательнѣйшее въ природѣ число, такъ какъ въ немъ открывается сила прямоугольнаго треугольника, который есть начало бытія всѣхъ вещей»[1]). Это разсужденіе Филона, явно носящее на себѣ печать субъективизма, Люттербекъ сопоставляетъ съ тѣмъ, что «пиѳагорейцы называли седмеричное число ἀεὶπάρθενος καὶ ἀμήτωρ и παρθένος πατροῦχος, т. е. числомъ, которое имѣетъ только отца и не имѣетъ никакой матери, потому что оно именно между всѣми числами декады есть единственное, которое не представляетъ ни произведенія изъ двухъ другихъ, ни множителя для какого-либо произведенія: nec generatur, nec generat»[2]). Очевидно, что если здѣсь и есть какое-либо родство или связь между ученіемъ, приписываемымъ Филономъ ѳерапевтамъ, и ученіемъ пиѳагорейцевъ о значеніи нѣкоторыхъ чиселъ, то оно должно быть всецѣло поставлено на счетъ Филона, а не ѳерапевтовъ. Несомнѣнно по крайней мѣрѣ, что приводимыя у Филона основанія для празднованія ѳерапевтами седьмаго и 50-го дня составляютъ собственный философскій комментарій этого александрійскаго философа, о чемъ даетъ право заключать уже одна точная формулировка словъ Филона и что вполнѣ можетъ быть удостовѣрено тѣмъ фактомъ, что Филонъ весьма подробно трактуетъ о значеніи седмеричнаго числа въ своемъ сочиненіи: «De mundi opificio» (pag. 1—40), ссылаясь при этомъ на седьмой день творенія—субботу. Но помимо всего этого, указанія на существованіе у ѳерапевтовъ ученія о числахъ не могутъ имѣть значенія для доказательства зависимости ессеизма отъ пиѳагорейства, потому что, какъ увидимъ ниже, нельзя безусловно отождествлять обѣ эти секты и безъ всякихъ колебаній переносить тѣ или иные воззрѣнія и принципы отъ одной изъ нихъ къ другой.

Гораздо важнѣе, повидимому, указаніе Люттербека на существованіе ученія о числахъ собственно у ессеевъ, каковое онъ хочетъ находить въ ихъ доктринѣ объ ангелахъ. «Хотя, говоритъ онъ, мы не знаемъ подлиннаго содержанія хранившагося въ тайнѣ ессейскаго ученія объ ангелахъ, все-таки съ большой вѣроятностью можно догадываться, что въ немъ заключалось также уче-

---

1) Philo. De vita contemplativa. p. 899.

2) Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 279.

ніе о Мессіи; ибо въ пользу этого говоритъ уже древне-іудейское ученіе объ ангелѣ Божіемъ (מלאך יהוה), затѣмъ—изложенное въ «Книгѣ Эноха» ученіе объ ангелахъ и о «двухъ Господахъ», далѣе, происшедшее безъ сомнѣнія, изъ іудейскихъ представленій и изложенное іудео-христіанскимъ писателемъ «Вознесенія пророка Исаіи» ученіе, что существуютъ два высочайшихъ «ангела», которые, хотя оба стоятъ ниже Бога, однако, поелику Богъ непосредственно открывается въ нихъ и нисходитъ къ міру тварей, они пользуются божественнымъ почитаніемъ. Также и Филоново ученіе о «силахъ»[1]), повидимому, должно было заключаться въ этомъ (т. е. въ ученіи объ ангелахъ),—высказываетъ свою догадку Люттербекъ; равнымъ образомъ и ученіе о числахъ, гдѣ въ особенности выступаетъ седмеричное число [2]). Можетъ быть, добавляетъ онъ, принадлежатъ сюда также ***четыре*** класса ангеловъ, которые принимали ессейско-гностическіе лжеучители (?) въ Колоссахъ и Ефесѣ, именно: θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαὶ и ἐξουσίαι [3]); возможно, что вмѣстѣ съ тѣмъ и ученіе каббалы о четырехъ свѣтахъ имѣло свое основаніе здѣсь-же. Напоминаетъ при этомъ, заключаетъ свою тираду Люттербекъ, о пиѳагорейскомъ ученіи о числахъ, объ ихъ десяти началахъ (ἀρχαί) и пр., послѣ всего сказаннаго нѣтъ никакой нужды»[4]).

Нечего и говорить о томъ, какъ все въ этомъ разсужденіи Люттербека натянуто и ничтожно для того, что-бы можно было хотя съ нѣкоторою основательностію заключать отсюда о существованіи у ессеевъ ученія о числахъ. Собственно говоря, уже самая формулировка аргументаціи Люттербека ясно обнаруживаетъ ея несостоятельность; тутъ все есть: и древне-іудейское ученіе объ ангелѣ Божіемъ, и ученіе объ ангелахъ ветхозавѣтныхъ апокрифовъ, и философскія умствованія Филона, и новозавѣтное ученіе о чинахъ ангельскихъ, и ученіе каббалы о четырехъ свѣтахъ, —нѣтъ только ессейскаго ученія о числахъ, что собственно и нужно было доказать Люттербеку. Желая найти у ессеевъ какіе-либо слѣды ученія о числахъ, Люттербекъ высказалъ цѣлый рядъ предположеній, но каково должно быть ихъ истинное значеніе, объ этомъ лучше всего судить по той оцѣнкѣ, какую даетъ имъ самъ Люттербекъ. «Однако, говоритъ онъ, все это только гаданье,

[1]) Philo. De vita contemplativa. p. 893.
[2]) Philo. Ibid. p. 899.
[3]) Колосс. I, 16; Ефес. I, 21.
[4]) Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 284.

такъ какъ ученіе ессеевъ объ ангелахъ—безъ сомнѣнія, важнѣйшая часть ихъ догматики—остается для насъ совершенно неизвѣстнымъ»[1]). Такой приговоръ, произнесенный Люттербекомъ всѣмъ своимъ соображеніямъ, нельзя не признать вполнѣ справедливымъ. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ можно въ столь важномъ пунктѣ, который долженъ имѣть рѣшающее значеніе для всей гипотезы, придавать силу и значеніе серьезныхъ доказательствъ простымъ гаданьямъ о томъ, что рѣшительно неизвѣстно, и произвольнымъ, ни на чемъ не основаннымъ сближеніямъ этого неизвѣстнаго съ явленіями, не имѣющими, быть можетъ, ни малѣйшаго отношенія къ данному предмету?

Люттербекъ однако еще въ одномъ мѣстѣ хочетъ находить мнимо-присущее ессеямъ ученіе о числахъ: «ессеи считали справедливымъ, передаетъ онъ разсказъ Іосифа, повиноваться старшимъ и большинству, и потому, если ихъ сидѣло вмѣстѣ *десять* человѣкъ, то ни одинъ не говорилъ, коль скоро остальные девять не давали на это своего согласія. Такъ какъ они въ своихъ рѣшеніяхъ желали быть весьма осмотрительными и справедливыми, то они производили судъ не иначе, какъ если ихъ собиралось *сто* человѣкъ»[2]). Подчеркнувши слова: десять и сто, Люттербекъ замѣчаетъ: «числа десять и сто являются, кажется, здѣсь знаменательными»[3]). Мы съ своей стороны замѣтимъ, что, кажется, одинъ только Люттербекъ способенъ былъ видѣть въ приведенныхъ мѣстахъ Іосифа указанія на существованіе у ессеевъ пиѳагорейскаго ученія о числахъ, такъ какъ едва-ли можетъ подлежать сомнѣнію, что означеннымъ цифрамъ нельзя здѣсь придавать никакого особеннаго значенія, а просто нужно понимать ихъ только лишь въ смыслѣ круглыхъ обозначеній, вовсе не претендующихъ на строгую точность. Во всякомъ случаѣ всѣ другіе изслѣдователи, и даже именно тѣ, которые, подобно Люттербеку, допускаютъ присутствіе въ ессенизмѣ пиѳагорейскихъ элементовъ, но судятъ о дѣлѣ болѣе безпристрастно, рѣшительно утверждаютъ, что «въ нашихъ источникахъ не находится ни малѣйшаго намека на присутствіе у ессеевъ ученія о числахъ»[4]).

Этими гадательными соображеніями и исчерпываются всѣ тѣ доводы, какіе только могъ привести Люттербекъ, всячески пыта-

---

1) Люттербекъ. Op. cit. ibid.

2) Bell. jud. II, 8. 9.

3) Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 287.

4) Герцфельдъ. Gesch. des Volkes Israël. Bd. II, s. 401.

лись найти въ ессенизмѣ что-либо, напоминающее собою пиѳагорейское ученіе о числахъ,—ученіе, составлявшее главную сущность древней пиѳагорейской философіи. Такъ какъ половина этого относится къ ѳерапевтамъ, или, вѣрнѣе сказать, къ умствованіямъ самого Филона, а другая половина ничего не доказываетъ, то все это сводится къ нулю: существованіе у ессеевъ ученія о числахъ, не смотря на всѣ натяжки и все желаніе Люттербека, не можетъ быть, слѣдовательно, удостовѣрено никакими достаточными и солидными основаніями.

Такимъ образомъ при ближайшемъ разсмотрѣніи гипотезы Люттербека, утверждающей историческую связь и зависимость ессенизма отъ древняго пиѳагорейства, вполнѣ обнаруживается ея несостоятельность. Во-первыхъ, тѣ аналогіи между ессенизмомъ и пиѳагорействомъ, которыя приводитъ Люттербекъ въ подтвержденіе своего мнѣнія и которыя служатъ единственными опорами для обоснованія всей его гипотезы, въ большинствѣ случаевъ оказываются или невѣрными, или-же крайне преувеличенными; во-вторыхъ, Люттербекъ совершенно не принимаетъ въ расчетъ того, что ессейство имѣетъ не малое число значительныхъ отличій отъ пиѳагорейства, которыя, въ противоположность указываемымъ сходствамъ, касаются именно внутренней и существенной стороны дѣла, что, конечно, далеко не благопріятствуетъ мнѣнію Люттербека; въ-третьихъ, оказывается, что въ ессенизмѣ не достаетъ самаго характернаго и наиболѣе важнаго пункта въ ученіи пиѳагорейцевъ, именно—ученія о числахъ, а это уже въ самомъ корнѣ подрываетъ гипотезу Люттербека. Наконецъ, что касается тѣхъ немногихъ аналогій, какія, дѣйствительно, можно усматривать между ессенизмомъ и пиѳагорействомъ, то онѣ совершенно стушевываются предъ означенными отличіями, касаясь только лишь второстепенныхъ частностей, и вообще онѣ такъ малозначительны, что рѣшительно не могутъ служить достаточно сильными и вполнѣ убѣдительными аргументами для доказательства существованія исторической связи между ессеями и пиѳагорейцами, что собственно и имѣлъ въ виду доказать Люттербекъ, утверждая, что «ессенизмъ стоитъ въ самой ближайшей связи съ пиѳагорействомъ, и даже болѣе,—что въ немъ произошло почти полное слiяніе іудейства и пиѳагорейства»[1]).

Между тѣмъ, что-бы болѣе или менѣе положительно уста-

---

1) Люттербекъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 291.

новить историческую связь или зависимость между какими-либо двумя историческими явленіями, для этого далеко еще недостаточно привести извѣстное число аналогій, могущихъ оказаться совершенно случайно у явленій, ничего общаго между собою не имѣющихъ, а необходимо подкрѣпить эти аналогіи какими-либо положительными историческими данными, которыя или прямо удостовѣряли-бы наличность генетической связи между извѣстными явленіями, или по крайней мѣрѣ свидѣтельствовали-бы о полной вѣроятности этой послѣдней. Въ данномъ случаѣ указаніе на какое-нибудь положительное свидѣтельство древности въ пользу сношеній ессеевъ съ послѣдователями Пиѳагора представляется тѣмъ болѣе необходимымъ, что дѣло идетъ о явленіяхъ самыхъ разнородныхъ,—объ обществахъ, и по мѣсту, и по времени, и по самому характеру своему весьма далекихъ и наиболѣе разобщенныхъ другъ отъ друга. Какъ, въ самомъ дѣлѣ, объяснить то, что палестинскіе іудеи, занимавшіе исключительное положеніе среди другихъ народовъ древняго міра, благодаря обладанію божественнымъ откровеніемъ и истинною религіею, и вслѣдствіе этого отличавшіеся наибольшею замкнутостью и преданностью своей отечественной вѣрѣ и традиціоннымъ обычаямъ,—какъ они, говоримъ мы, настолько могли поддаться вліянію языческихъ послѣдователей Пиѳагора, что-бы образовать въ своей средѣ цѣлое общество, вполнѣ усвоившее себѣ, какъ утверждаетъ Люттербекъ, образъ жизни, обычаи и воззрѣнія этого греческаго философа? Люттербекъ, впрочемъ, и не думаетъ входить въ рѣшеніе этого послѣдняго вопроса, не смотря на всю его важность, но такъ какъ онъ тѣмъ не менѣе не могъ, конечно, не сознавать того, что его гипотеза, построенная, какъ мы видѣли, на весьма шаткихъ основаніяхъ, много выиграла-бы, если-бы она была подкрѣплена какимъ-либо положительнымъ свидѣтельствомъ въ пользу связи ессеевъ съ пиѳагорейцами, то онъ и дѣлаетъ въ этомъ направленіи нѣкоторыя слабыя попытки. Не имѣя возможности сослаться на какое-либо прямое историческое свидѣтельство, удостовѣряющее связь ессеевъ съ пиѳагорейцами, за рѣшительнымъ отсутствіемъ таковаго, Люттербекъ останавливаетъ свое вниманіе на нѣкоторыхъ малозначительныхъ замѣчаніяхъ Іосифа и, своеобразно комментируя ихъ, старается обратить ихъ въ пользу своего мнѣнія.

Такъ, прежде всего онъ хочетъ, повидимому, провести ту мысль, яко-бы самъ Іосифъ Флавій зналъ объ исторической связи

между ессействомъ и пиѳагорействомъ. Высказываясь нѣсколько разъ въ этомъ смыслѣ, онъ, между прочимъ, замѣчаетъ: «въ томъ, что ессеи были іудеями и вѣрно хранили какъ іудейское понятіе о Богѣ, такъ и іудейское понятіе о законѣ, Филонъ и Іосифъ точно такъ-же согласны между собой, какъ и въ утвержденіи, повидимому, совершенно противоположнаго, именно—что ихъ институтъ имѣлъ весьма большое сходство, даже ***фактическую связь*** съ нѣкоторыми религіозными институтами язычества, въ особенности съ институтомъ пиѳагорейства»[1]).

Для выясненія этого вопроса возстановимъ прежде всего подлинныя слова нашихъ источниковъ, которыя могъ имѣть въ виду Люттербекъ въ настоящемъ случаѣ, такъ какъ онъ, очевидно, видитъ въ нихъ гораздо больше, чѣмъ сколько они содержатъ въ себѣ на самомъ дѣлѣ. Филонъ, желая историческими примѣрами доказать то положеніе, что добродѣтель дѣлаетъ человѣка истинно-свободнымъ, въ своемъ сочиненіи, посвященномъ развитію этой мысли, замѣчаетъ между прочимъ: «нѣчто подобное тому, что въ Элладѣ семь мудрецовъ, у варваровъ—среди персовъ—маги, среди индійцевъ—гимнософисты, представляли у іудеевъ въ Палестинѣ Сирійской такъ называемые Ἐσσαῖοι[2])»; вотъ все, что знаетъ Филонъ объ отношеніи ессеевъ къ греческимъ философамъ. Очевидно, здѣсь не можетъ быть и рѣчи объ утвержденіи какой-либо фактической связи ессеевъ съ пиѳагорейцами, такъ какъ Филонъ и не указываетъ въ частности на этихъ послѣдникъ, говоря вообще только о семи греческихъ мудрецахъ, и это обстоятельство должно служить весьма важнымъ аргументомъ противъ теоріи Люттербека, такъ какъ совершенно непонятно, почему Филонъ, если-бы только онъ зналъ что-либо о связи ессеевъ съ пиѳагорейцами, не указалъ-бы на этотъ фактъ именно здѣсь, когда ему представлялся такой удобный случай это сдѣлать? А что касается Іосифа, то, дѣйствительно, онъ въ одномъ мѣстѣ говоритъ, что «образъ жизни ессеевъ походилъ на указанный у эллиновъ Пиѳагоромъ»[3]); но если даже взять это мѣсто само по себѣ, какъ оно есть, и толковать его безотносительно къ личности автора и другимъ обстоятельствамъ, то и тогда въ немъ рѣшительно нельзя видѣть какого-либо положительнаго кон-

---

1) Люттербекъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 277.

2) Philo. Qu. omn. prob. lib. pag. 876.

3) „Γένος δὲ τοῦτ' ἐστὶ διαίτῃ χρώμενον τῇ παρ' Ἕλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένῃ". (Antiqu. jud. XV, 10. 4).

статированія со стороны Іосифа фактической связи ессеевъ съ пиѳагорейцами, какъ утверждаетъ это Люттербекъ. Здѣсь говорится только лишь о нѣкоторомъ сходствѣ первыхъ съ послѣдними въ образѣ жизни,—сходствѣ, которое было подмѣчено іудейскимъ историкомъ.

Но что-бы вполнѣ правильно судить о вышеприведенномъ замѣчаніи Іосифа, для этого необходимо сопоставить его съ другими аналогичными выраженіями этого іудейскаго историка, а равно также принять въ соображеніе общій характеръ и главную цѣль его историческихъ трудовъ. Мы имѣли уже случай[1]) говорить о томъ, что Іосифъ, преслѣдуя въ своихъ историческихъ произведеніяхъ чисто апологетическія тенденціи, намѣренно выставляетъ тамъ іудеевъ народомъ философскимъ, раздѣляющимся на партіи яко-бы изъ-за однихъ только метафизическихъ принциповъ, и что для возможной полноты своихъ параллелей онъ прикрываетъ своихъ іудейскихъ философовъ именами философовъ греческихъ, называя книжниковъ «софистами»[2]), совершенно чуждыхъ всякой философіи фарисеевъ уподобляя «стоикамъ»[3]), а ессеевъ—пиѳагорейцамъ. Тамъ-же мы сказали, что вообще этимъ сближеніямъ Іосифа нельзя придавать серьезнаго значенія. Не говоря даже объ основательности или неосновательности такого сравненія іудейскихъ партій съ греческими философскими школами, мы замѣтимъ только, что оно вовсе не уполномочиваетъ изслѣдователя производить однѣ отъ другихъ. Потомъ, и самое сравненіе неудачно. «Нѣтъ ничего неестественнѣе обращенія къ греческимъ философамъ для пониманія іудейскихъ расколовъ, справедливо замѣчаетъ одинъ изъ новѣйшихъ историковъ іудейства; Іосифъ Флавій показываетъ въ этомъ случаѣ лишь пустую ученость (eitel Gelehrsamkeit), которая не имѣетъ рѣшительно никакого основанія»[4]). Что-же касается именно ессеевъ, то Іосифъ могъ высказать свое мнѣніе въ виду тѣхъ нѣкоторыхъ внѣшнихъ сходствъ между ессенизмомъ и пиѳагорействомъ, какія, быть можетъ, встрѣтились ему и при его поверхностномъ знаніи послѣдняго могли показаться болѣе или менѣе значительными; но что самъ Іосифъ фактически не придавалъ особенной цѣны этому своему сопоставленію ессеевъ съ пиѳагорейцами и совсѣмъ не думалъ указывать имъ на

---

1) См. главу первую, стр. 28—36.

2) Bell. jud. II, 17. 8 и 9.

3) Vita. cap. 2.

4) Іостъ. Geschichte des Judenthums und seiner Secten. Bd. I, s. 198.

какую-либо историческую связь первыхъ съ послѣдними, это видно изъ того, что въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій онъ проводитъ уже совершенно иныя параллели. Такъ, въ одномъ мѣстѣ онъ категорически утверждаетъ, что ессеи по своему образу жизни «*въ особенности* были похожи на такъ называемыхъ дакійскихъ полистовъ[1])», а въ другомъ мѣстѣ говоритъ, что въ своемъ ученіи о безсмертіи и загробной жизни ессеи согласовались съ нѣкоторыми изъ грековъ вообще[2]). Уже одна эта неустойчивость въ воззрѣніяхъ Іосифа даетъ разумѣть, что для самого Іосифа не было вполнѣ ясно происхожденіе ессейства, и что высказывая свои сравненія, онъ главнымъ образомъ заботился только о томъ, что-бы возможно лучше пояснить своимъ греко-римскимъ читателямъ столь замѣчательное явленіе въ іудействѣ, какимъ долженъ былъ показаться для нихъ ессенизмъ. Это желаніе указать своимъ читателямъ на такое извѣстное имъ явленіе въ области язычества, съ которымъ хотя нѣсколько можно было-бы сравнить имѣвшую заинтересовать ихъ іудейскую секту, послужило, конечно главнымъ поводомъ и къ тому замѣчанію, что ессеи похожи также и на пиѳагорейцевъ. И замѣчательно при этомъ, что Іосифъ проводитъ эту аналогію между ессейскимъ и пиѳагорейскимъ образомъ жизни не тамъ, гдѣ она была-бы болѣе всего умѣстна и хотя сколько-нибудь понятна, не въ 8-ой главѣ II-ой книги своей «Войны іудейской», содержащей подробное описаніе образа жизни и обычаевъ ессеевъ,—а тамъ, гдѣ онъ только мимоходомъ упоминаетъ объ этихъ послѣднихъ[3]). Между тѣмъ, если-бы предположить, что Іосифъ изъ тѣхъ традицій, которыя существовали въ ессейскихъ кружкахъ, узналъ что-либо болѣе близкое о предполагаемой связи ессейскаго ордена съ пиѳагорейскимъ, то онъ, по всей вѣроятности, нисколько не скрывалъ-бы своего знанія, а прямо и опредѣленно указалъ-бы на эту связь, не прибѣгая къ другимъ параллелямъ.

---

[1]) Въ Antiqu. jud. XVIII, 1. 5. Іосифъ пишетъ о ессеяхъ: „ὅτι μάλιστα ὁμοφυεῖς ὄντες Δακῶν τοῖς Πολισταῖς λεγομένοις". Кого разумѣетъ Іосифъ подъ этими полистами—съ точностью неизвѣстно, и большинство изслѣдователей прямо отказывается отъ рѣшенія этого вопроса. Между прочимъ Гильгенфельдъ (Zeitschrift für wissenschaftliche Teologie. 1882. s. 287) высказываетъ предположеніе, что имя Πολισταί, быть можетъ, равнозначуще имени Κτίσται (Begründer) у ѳракійцевъ, ссылаясь въ этомъ случаѣ на слѣдующее свидѣтельство Посидонія (у Страбона VII, 3, 3): „εἶναι δέ τινας τῶν Θρακῶν, οἳ χωρὶς γυναικὸς ζῶσιν, οὓς κτίστας καλεῖσθαι ἀντιῤῥῶσθαί τε διὰ τιμῆς καὶ μετὰ ἀδείας ζῆν".

[2]) Bell. jud. II, 8. 11.

[3]) Antiqu. jud. XV, 10. 4.

Іосифъ тѣмъ скорѣе могъ-бы это сдѣлать, что подобная связь ессеевъ съ пиѳагорейцами какъ нельзя болѣе подходила-бы къ апологетическимъ цѣлямъ его сочиненія, такъ какъ она не только не умаляла-бы достоинства іудеевъ, но даже еще болѣе возвышала-бы ихъ въ глазахъ римлянъ. Іосифъ, какъ извѣстно, былъ того мнѣнія, что Пиѳагоръ «не только зналъ постановленія іудеевъ, но и во многихъ случаяхъ имъ слѣдовалъ и съ ними соображался, внеся много іудейскаго въ свою философію»[1]). Поэтому, если-бы Іосифъ хотя сколько-нибудь догадывался о близкой связи ессеевъ съ пиѳагорейцами, то что́ помѣшало-бы ему представить также и самихъ послѣдователей Пиѳагора подражателями ессеевъ, приноровлявшимися-де къ образу жизни этихъ послѣднихъ? Принимая во вниманіе общераспространенную тенденцію іудейскихъ писателей послѣднихъ вѣковъ предъ Р. Х. приписывать родоначальникамъ своего народа особое благодѣтельное значеніе для духовнаго развитія всѣхъ другихъ народовъ, будто-бы только лишь заимствовавшихъ все лучшее въ области наукъ и искусствъ у евреевъ[2]),—тенденцію, «однимъ изъ видныхъ выразителей и проводниковъ которой былъ также и Іосифъ[3]), можно думать, что этотъ послѣдній ничуть не усомнился-бы представить дѣло именно такимъ образомъ. Однако, на самомъ дѣлѣ, онъ ограни-

---

1) Flav. Joseph. Contra Apion. Lib. I, cap. 22.

2) Такъ, напр., у іудейскихъ писателей—Эвполема и Артапана, [отрывки ихъ сочиненій см. у Евсевія. Praepar. Evang. Lib. IX; изъ Эвполема: Lib. IX, cap. 17. 26. 30—34. 39; изъ Артапана—ibid. cap. 18. 23. 27] еврейскіе праотцы представляются изобрѣтателями наукъ и искусствъ и учителями народовъ. Энохъ, по Эвполему, является изобрѣтателемъ астрономіи; Авраамъ учитъ астрономіи самого египетскаго царя (по Артапану, ср. также Іосифъ, Antiqu. jud. I, 8. 1—2) и иліопольскихъ жрецовъ (по Эвполему); Іосифъ въ Египтѣ способствуетъ развитію земледѣлія и изобрѣтаетъ мѣры; наконецъ, Моисей изобрѣтаетъ письмена. Другіе іудейскіе писатели (Іосифъ, Филонъ, Аристовулъ)—многое, что находили они лучшаго въ произведеніяхъ языческой науки и литературы, стараются объяснить заимствованіемъ отъ іудеевъ. Такъ, въ сочиненіяхъ Филона часто проводится та мысль, что многое, что́ считается плодомъ греческой мудрости, издревле содержалось въ іудейскомъ законѣ (см. напр. De mundi incorrupt. 941; De nomin. mutat. 1071; Quis rer. div. haer. 509 и др.); иногда-же онъ прямо выражается такимъ образомъ, что языческіе писатели заимствовали свои воззрѣнія изъ іудейскаго закона. (Напр. De leg. alleg. 60; De vita Mos. 656; De judic. 719; Qu. omn. prob. lib. 873 и др.).

3) Іосифъ неоднократно утверждаетъ, что греческіе философы все лучшее въ своихъ ученіяхъ заимствовали отъ евреевъ. Flav. Joseph. Contra Apion. Lib. II, cap. 36. Ср. Lib. I, cap. 22.

чивается только тѣмъ, что лишь мимоходомъ и вскользь замѣчаетъ, что ессеи представляются де ему по своему образу жизни похожими, между прочимъ, и на пиѳагорейцевъ, каковое замѣчаніе рѣшительно ослабляется тѣмъ, что въ томъ-же самомъ отношеніи Іосифъ уподобляетъ ихъ и дакійскимъ полистамъ.

Такимъ образомъ Іосифово сопоставленіе ессеевъ съ послѣдователями Пиѳагора, столько-же какъ съ полистами и съ нѣкоторыми изъ грековъ вообще, не имѣетъ, по нашему мнѣнію, никакого историческаго значенія, являясь только лишь риторической фразой, а не выраженіемъ солидной мысли іудейскаго историка. Въ частности-же замѣчаніе Іосифа о томъ, что ессеи вели родъ жизни, подобный указанному Пиѳагоромъ, не только не даетъ права на то заключеніе, будто Іосифъ зналъ о существованіи какой-либо фактической связи между ессеями и пиѳагорейцами, какъ предполагаетъ это Люттербекъ [1]), но отнюдь не можетъ быть признано и надежнымъ основаніемъ для построенія гипотезы о зависимости ессенизма отъ пиѳагорейства. «Ради означенныхъ словъ Іосифа, скажемъ мы словами одного изъ изслѣдователей ессенизма, еще не можетъ быть признано родство между ессенизмомъ и пиѳагорействомъ, такъ какъ Іосифъ въ силу характера своей литературной дѣятельности нисколько не можетъ быть для этого надежнымъ поручителемъ. Отношенія, среди которыхъ онъ жилъ, и кругъ читателей, для которыхъ онъ писалъ, имѣли рѣшительное вліяніе на его воззрѣніе и побудили его ради отдѣльныхъ сходныхъ чертъ сблизить ессеевъ и поставить ихъ въ параллель съ такой греческой философской школой, которая вовсе не оказала никакого обусловливающаго вліянія на происхожденіе іудейской секты» [2]).

Кромѣ этого Люттербекъ еще инымъ путемъ пытался доказать возможность связи между пиѳагорейцами и ессеями. Такъ, упомянувъ о томъ засвидѣтельствованномъ у Іосифа фактѣ, что Иродъ благосклонно относился къ ессеямъ [3]), Люттербекъ далѣе уже лично отъ себя высказываетъ такія соображенія: «заслуживаетъ особеннаго вниманія то, что Глафира, бывшая прежде въ супружествѣ съ Александромъ, сыномъ Ирода, вступила въ бракъ во второй разъ съ Юбою, ученымъ и любившимъ литературу

---

1) Люттербекъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 277.

2) Клеменсъ. Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1869. s. 337.

3) Antiqu. jud. XV, 10. 4—5.

царемъ Ливіи, или Мавританіи, и въ третій разъ—съ Архелаемъ, другимъ сыномъ Ирода. Такъ какъ она, какъ объ этомъ можно заключать не только изъ ея близкаго родства съ Иродіанами, но и изъ факта, передаваемаго Іосифомъ, касательно сбывавшихся на самомъ дѣлѣ ея сновъ, *весьма вѣроятно*, имѣла связь съ ессеями, то и ея второй супругъ, царь Юба, *вполнѣ могъ* при ея посредствѣ стать въ близкую связь съ ессеями. Этимъ обстоятельствомъ проливается неожиданный и дающій знаменательное объясненіе свѣтъ на другой фактъ, который разсказывается объ этомъ царѣ, а также на явленіе въ области литературы того времени, которое до сихъ поръ едва-ли умѣли вѣрно объяснить. Объ упомянутомъ мавританскомъ царѣ Юбѣ (Joba oder Juba) комментаторъ Аристотеля, между прочимъ, разсказываетъ, что онъ, желая увеличить свою библіотеку, скупилъ многія пиѳагорейскія сочиненія и этимъ самымъ болѣе, чѣмъ кто-либо другой, далъ поводъ къ вымышленію таковыхъ. Между тѣмъ новѣйшая критика несомнѣнно доказала, что многія сочиненія этого рода, носящія отчасти очень древнія имена, напр., творенія Оцелла Лукана о природѣ универсума, творенія Тимея Локра о міровой душѣ, о натурѣ и т. п., и не менѣе анонимныя сочиненія, напр., «пиѳагорейскіе комментаріи»,—эти сочиненія могли явиться на свѣтъ именно около этого времени, т. е. въ послѣднемъ столѣтіи предъ Р. Х. и вскорѣ за симъ. Теперь спрашивается: гдѣ мы должны искать фабрикацію этихъ книгъ? То обстоятельство, заключаетъ Люттербекъ, что (какъ это будетъ доказано впереди) ессеи прежде всего занимались пиѳагорейскою философіею и что между ними и главнѣйшимъ распространителемъ этой новопиѳагорейской литературы доказана (?) связь вышеприведеннымъ фактомъ, приводитъ къ тому, что мы должны предполагать преимущественно въ ессеяхъ сочинителей подобныхъ произведеній»[1]).

Уже при одномъ чтеніи этой тирады Люттербека сразу бросается въ глаза неосновательность его выводовъ и крайняя гипотетичность всѣхъ его сужденій, на которыхъ онъ строитъ свои заключенія, не принимая въ расчетъ того, что одно, необоснованное надлежащимъ образомъ и потому какъ-бы висящее въ воздухѣ, предположеніе не можетъ служить надлежащею точкою опоры для другаго подобнаго-же предположенія. Желая сообщить вѣроятность тому предположенію, что составителями упомянутыхъ

---

1) Люттербекъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 270—271.

пиѳагорейскихъ сочиненій были именно ессеи (чѣмъ, конечно, доказывалась-бы историческая связь ессейства съ пиѳагорействомъ), Люттербекъ хочетъ опереться въ этомъ случаѣ на мнимую связь ессеевъ съ «главнѣйшимъ распространителемъ новопиѳагорейской литературы», мавританскимъ царемъ Юбою,—связь, несомнѣнное существованіе которой онъ считаетъ вполнѣ доказаннымъ вышеприведенною имъ комбинаціею фактовъ. Однако несомнѣнности этого послѣдняго вывода, а, слѣдовательно, и пригодности его въ качествѣ аргумента для доказательства той главной мысли, которую имѣетъ въ виду провести здѣсь Люттербекъ, рѣшительно нельзя признать, такъ какъ все тутъ основано у него на однѣхъ только догадкахъ, и догадкахъ притомъ крайне невѣроятныхъ. Въ самомъ дѣлѣ: съ одной стороны, нѣкая Глафира, «*по всей вѣроятности*, имѣла связь съ ессеями», потому что состояла въ замужествѣ за сыновьями Ирода, благоволившаго къ ессеямъ, и потому что, по свидѣтельству Іосифа, ея сны сбывались; съ другой стороны, Юба, царь мавританскій, также *могъ* стоять въ близкой связи съ ессеями, потому чтоонъ былъ вторымъ мужемъ этой родственницы Ирода, сны которой сбывались. Нечего и говорить о томъ, что благосклонное отношеніе Ирода (а не его сыновей) къ ессеямъ еще нисколько не свидѣтельствуетъ ни о его сочувствіи къ ихъ міровоззрѣнію, ни о какой-либо близкой связи его съ этой сектой[1]), а исполненіе сновъ Глафиры не можетъ имѣть никакого отношенія къ ессеямъ, такъ какъ эти послѣдніе остаются здѣсь рѣшительно ни при чемъ. Іосифъ разсказываетъ о странномъ снѣ Глафиры и послѣдовавшей вскорѣ за симъ ея кончинѣ[2]) непосредственно послѣ своего упоминанія о (не имѣющемъ особаго значенія) фактѣ истолкованія ессеемъ Симономъ сна Архелаю[3]), а потому въ случаѣ, если-бы, допустимъ, и Глафира обра-

---

1) Все дѣло, какъ извѣстно, ограничивалось только тѣмъ, что Иродъ призывалъ къ себѣ ессея Манаима, предсказавшаго ему царскую власть, съ цѣлью узнать отъ него еще что-либо о своемъ царствованіи, но не узнавъ ничего, „далъ ему правую руку и отпустилъ его“ (Antiqu. jud. XV, 10. 5), да кромѣ этого еще тѣмъ, что онъ, уваживъ принципы ессеевъ, запрещавшихъ употребленіе клятвы, освободилъ ессеевъ отъ клятвы на вѣрность (Antiqu. jud. ibid. 10. 4). Нужно однако замѣтить, что Иродъ не добился этой вѣрноподданнической присяги и отъ фарисеевъ, при чемъ нѣкоторыхъ изъ нихъ онъ наказалъ денежнымъ штрафомъ (Antiqu. jud. XVII, 2. 4), а другихъ освободилъ и отъ этого. (Antiqu. jud. XV, 10. 4.).

2) Antiqu. jud. XVII, 13. 4.

3) Antiqu. jud. XVII, 13. 3.

щалась за истолкованіемъ своего сна къ ессеямъ, то Іосифъ, конечно, не преминулъ-бы замѣтить объ этомъ. Между тѣмъ Іосифъ говоритъ только: «этотъ (видѣнный ею) сонъ Глафира разсказала женщинамъ, своимъ пріятельницамъ, и по прошествіи нѣсколькихъ дней скончалась» [1]). Наконецъ, не нужно забывать и того, что Глафира видѣла свой сонъ за нѣсколько дней до своей смерти; слѣдовательно, уже тогда, когда она, оставшись вторично вдовою послѣ смерти Юбы Ливійскаго, была въ замужествѣ за Архелаемъ. Поэтому можетъ-ли тутъ быть рѣчь о какомъ-либо посредствѣ Глафиры между ессеями и ея покойнымъ мужемъ, и вообще о какихъ-либо сношеніяхъ съ ессеями этого ливійскаго царя Юбы? Нужно только удивляться тому, какимъ образомъ Люттербекъ могъ придать серьезное значеніе подобнаго рода гипотетическимъ предположеніямъ, поставивъ ихъ (точно-бы они были общепризнанными и вполнѣ удостовѣренными историческими фактами) исходной точкой опоры для дальнѣйшихъ своихъ заключеній. И неужели, спрашивается, онъ серьезно думалъ утвердить на нихъ несомнѣнность связи ессейства съ пиѳагорействомъ и приписать ессеямъ даже составленіе безспорно пиѳагорейскихъ сочиненій? Мы, по крайней мѣрѣ, позволимъ себѣ усомниться въ этомъ, тѣмъ болѣе, что и самъ Люттербекъ, сознавая, должно быть, крайнюю натянутость своихъ логическихъ комбинацій, не придалъ приведенному разсужденію значенія самостоятельнаго доказательства въ общемъ вопросѣ о связи ессейства съ пиѳагорействомъ, а представилъ его (именно въ началѣ главы, трактующей объ ессенизмѣ) только въ видѣ частнаго доказательства, получающаго полную свою силу и цѣну только отъ послѣдующихъ доводовъ его въ пользу пиѳагорейскаго происхожденія ессенизма. Мы уже видѣли однако, какъ слабы, малозначительны и неосновательны всѣ эти его доводы, состоящіе исключительно въ разсмотрѣнныхъ нами аналогіяхъ, для того, что-бы сколько-нибудь убѣдительно доказывать зависимость ессейства отъ пиѳагорейства.

Въ виду всего сказаннаго о гипотезѣ Люттербека едва-ли можетъ показаться слишкомъ рѣзкимъ то сужденіе, какое высказалъ о ней французскій ученый Николя, не входившій въ подробный разборъ этой гипотезы, но въ немногихъ словахъ мѣтко оцѣнившій ея достоинство. «Изъ всѣхъ гипотезъ о происхожденіи ессенизма, говоритъ онъ, самая слабая, наименѣе правдоподобная

---

1) Antiqu. jud. XVII, 13. 4.

та, которая производитъ его изъ греческой философіи, между прочимъ, изъ пиѳагорейства, какъ хочетъ Люттербекъ. Какимъ путемъ пиѳагорейская философія проникла въ Палестину—этого не умѣютъ сказать, да кромѣ того нѣтъ ничего менѣе вѣроятнаго, какъ сходство, которое думаютъ находить между пиѳагорейскимъ союзомъ и іудейскою сектою. Здѣсь дѣло идетъ о двухъ фактахъ, одинаково темныхъ и еще мало извѣстныхъ, и сходство, указываемое между ними, подобно сходству, какое глазъ путешественника гадательно распознаетъ между двумя отдаленными и погруженными въ утренній туманъ зданіями». Далѣе тотъ-же ученый продолжаетъ: «насколько немыслима эта теорія, объ этомъ нечего и говорить: за сто или за сто пятьдесятъ лѣтъ до христіанской эры,—эпоха, къ которой съ нѣкоторою вѣроятностью можно относить возникновеніе ессенизма—не видно никакой школы пиѳагорейской»[1]).

Къ такому-же въ сущности выводу касательно древней пиѳагорейской школы пришелъ также и извѣстный нѣмецкій философъ Целлеръ въ своемъ весьма серьезномъ и обстоятельномъ трудѣ: «Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung», гдѣ онъ, ссылаясь на свидѣтельство Аристоксена, замѣчаетъ именно, что «пиѳагорейская школа, какъ школа философская, въ теченіе IV вѣка предъ Р. Х. совершенно исчезаетъ изъ исторіи»[2]) и прекращаетъ свое существованіе. Послѣдними пиѳагорейцами были ученые Филолай и Евритъ, современники Сократа и Платона[3]); затѣмъ, въ продолженіе цѣлыхъ двухъ столѣтій послѣ ихъ смерти ничего не слышно о пиѳагорейцахъ и до самаго перваго вѣка нельзя встрѣтить ни малѣйшихъ слѣдовъ ихъ существованія. «Ни въ III-мъ, ни во II-мъ вѣкѣ до Р. Х. нельзя найти никакого достовѣрнаго слѣда дальнѣйшаго продолженія (Fortleben) или вторичнаго возобновленія (Wiederaufleben) пиѳагорейской философіи»—къ такому выводу привели Целлера самыя тщательныя изслѣдованія его объ этомъ предметѣ. «Даже тѣ, продолжаетъ тотъ-же ученый, которые впослѣдствіи снова возобновили ее и для которыхъ всякое доказательство ея непрерывнаго существованія должно было быть крайне желательнымъ,

---

1) Nicolas. Des doctrines religieuses des Juifs. Paris. 1866. s. 96.

2) Zeller. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Dritte Auflage. Leipzig. 1881. Bd. III, Abth. II, s. 79. О свидѣтельствѣ Аристоксена см. ibid. s. 82.

3) Целлеръ. Op. cit. ibid. s. 68 [по 2-му изд.]. Op. Bd. I, s. 242; anm. 4. 5.

все-таки ничего не могутъ сообщить о ней, такъ какъ они несомнѣнно предполагаютъ ея временное исчезновеніе. Напротивъ того, она снова появляется вскорѣ послѣ начала I-го вѣка»[1]).

Такимъ образомъ гипотеза Люттербека, противорѣча историческимъ и хронологическимъ даннымъ о древней пиѳагорейской школѣ, не выдерживаетъ критики также и съ этой стороны, и потому рѣшительно должна быть признана несостоятельною.

Разсмотрѣвъ гипотезу Люттербека, мы тѣмъ не менѣе далеко еще не можемъ считать вопросъ о связи ессейства съ пиѳагорействомъ и происхожденіи перваго отъ послѣдняго рѣшеннымъ окончательно. Только что названный нами ученый—Целлеръ, не смотря на высказанный имъ и процитированный нами выше выводъ о древне-пиѳагорейской школѣ, или вѣрнѣе, быть можетъ, именно вслѣдствіе него, выдвигаетъ на сцену такъ называемыхъ новопиѳагорейцевъ и предлагаетъ свою, нѣсколько сходную съ разсмотрѣнною нами, теорію для рѣшенія ессейской проблеммы, поставляя происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ новопиѳагорейства, такъ какъ онъ не сомнѣвается въ томъ, что «побудительная причина для происхожденія ессенизма вышла все-же изъ греческой религіи и философіи»[2]).

Безспорно, что при такомъ рѣшеніи вопроса дѣло значительно видоизмѣняется, особенно если взять во вниманіе то обстоятельство, что Целлеръ, какъ увидимъ, полагаетъ родину ессейства не въ Египтѣ, какъ Люттербекъ, а въ самой-же Палестинѣ. Тѣмъ не менѣе нужно замѣтить, что методъ, употребляемый Целлеромъ для защиты своей теоріи, тотъ-же, что и у Люттербека, равно какъ и самыя доказательства въ большинствѣ случаевъ также сходны и очень напоминаютъ собою доказательства этого послѣдняго: и Целлеръ, подобно Люттербеку, останавливается главнымъ образомъ на аналогіяхъ, усматриваемыхъ имъ между ессеями и *новопиѳагорейцами*, а равно также приводитъ историческія соображенія въ пользу связи первыхъ съ послѣдними; различіе-же состоитъ по преимуществу въ иномъ, болѣе цѣлесообразномъ примѣненіи частнѣйшихъ пріемовъ и самомъ расположеніи доказательствъ. Разсказавъ объ обычаяхъ и учрежденіяхъ ессеевъ (ко-

---

[1]) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 88.
[2]) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 324.

нечно, подъ угломъ своей предвзятой точки зрѣнія) и сдѣлавъ нѣсколько критическихъ замѣчаній относительно мнѣній другихъ изслѣдователей. Целлеръ вслѣдъ затѣмъ группируетъ всѣ собранныя имъ аналогіи въ одномъ мѣстѣ, что уже само по себѣ производитъ болѣе сильное впечатлѣніе на читателя, чѣмъ разбросанныя въ разныхъ мѣстахъ сочиненія и глухо отмѣченныя аналогіи Люттербека; наконецъ, въ заключеніе своего изслѣдованія онъ переходитъ къ изложенію нѣкоторыхъ историческихъ соображеній, представленныхъ въ видѣ особыхъ, самостоятельныхъ доказательствъ, пытаясь ими подкрѣпить свое мнѣніе о связи ессеевъ съ новопиѳагорейцами. Но обратимся къ аргументаціи самого Целлера.

«Изъ всѣхъ явленій, относящихся къ началу I-го дохристіанскаго столѣтія, говоритъ онъ, ни одно не имѣетъ столь разительнаго сходства съ ессенизмомъ, какъ новопиѳагореизмъ. Оба явленія удивительно согласуются прежде всего уже въ своемъ общемъ характерѣ. Главная черта ессенизма и внутреннѣйшая основа всей его оригинальности заключается въ томъ дуалистическомъ міровоззрѣніи, которое считаетъ чувственное за что-то нечистое, а умерщвленіе страстей—за первое нравственное требованіе. Это міровоззрѣніе находитъ свое непосредственнѣйшее выраженіе въ ессейскомъ аскетизмѣ, во всей той системѣ воздержаній и очищеній, которыя должны служить къ тому, что-бы освобождать духъ отъ чувственнаго міра и предупреждать имъ всякое осквернѣніе. Свое теоретическое обоснованіе получаетъ этотъ аскетизмъ въ тѣхъ антропологическихъ и метафизическихъ ученіяхъ, которыя имѣли въ глазахъ партіи столь высокое достоинство; а его практическимъ слѣдствіемъ является отчужденность ессеевъ отъ міра, монашеская замкнутость ихъ жизни. Такое-же самое духовное направленіе, продолжаетъ Целлеръ, выступаетъ предъ нами изъ новопиѳагорейскаго ученія объ отношеніи между Божествомъ и матеріей, душою и тѣломъ, и еще непосредственнѣе—изъ того аскетизма, который требовался позднѣйшею пиѳагорейскою этикою, практиковался пиѳагорейскими мистиками еще въ IV-мъ вѣкѣ и вообще достигъ своего наивысшаго развитія въ лицѣ Пиѳагора и Аполлонія»[1]).

Указавъ на сродство ессейства и новопиѳагорейства въ ихъ основномъ духовномъ направленіи, Целлеръ приводитъ затѣмъ цѣ-

1) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 325—326.

лый рядъ параллелей между ессеями и новопиѳагорейцами, которыя, по его мнѣнію, «проходятъ въ обоихъ явленіяхъ до мельчайшихъ подробностей въ такомъ объемѣ, что невозможно и думать о случайномъ только сходствѣ». Такъ, по Целлеру, ессеи, какъ и пиѳагорейцы, посредствомъ аскетической жизни хотятъ достигнуть высшей святости, и потому тѣ и другіе: 1, отвергаютъ кровавыя жертвы; 2, воздерживаются отъ употребленія мяса и вина, а также 3, и елея. 4, тѣ и другіе предпочитаютъ безбрачіе; 5, воздерживаются отъ омовеній теплою водою; 6, при богослуженіяхъ носятъ бѣлыя одежды; 7, придаютъ великое значеніе омовеніямъ и очищеніямъ; 8, тѣ и другіе отвергаютъ клятву, и именно на одинаковыхъ основаніяхъ: потому что благочестивый не имѣетъ въ ней нужды. Далѣе, тѣ и другіе полагаютъ свой общественный идеалъ въ учрежденіяхъ, къ осуществленію которыхъ на самомъ дѣлѣ, долженъ сознаться Целлеръ, пришли только лишь ессеи, именно: 9, въ совмѣстной жизни съ полнымъ общеніемъ имуществъ, 10, съ строгимъ раздѣленіемъ на классы и безусловнымъ подчиненіемъ всѣхъ членовъ общества своимъ начальникамъ, 11, въ строго замкнутомъ союзѣ, куда принимали новыхъ членовъ только послѣ долголѣтняго старательнаго испытанія и изъ котораго недостойные были немедленно исключаемы. 12, Тѣ и другіе требуютъ строгой тайны школы и неизмѣннаго храненія своего ученія, полученнаго отъ мужей, которыхъ они считаютъ орудіями Божества и которымъ воздаютъ высочайшее уваженіе; 13, тѣ и другіе любятъ образное изложеніе своего ученія и смотрятъ на древнія преданія, какъ на символы болѣе глубокихъ истинъ, которыя должны быть извлечены изъ нихъ путемъ аллегорическаго толкованія, а для завѣренія согласія позднѣйшей формы ученія съ первоначальною—14, тамъ, какъ и здѣсь, вновь составленныя произведенія прикрываются несомнѣнно славными именами древности. 15, Обѣ партіи, далѣе, почитаютъ въ стихіяхъ божественныя силы; 16, обѣ призываютъ восходящее солнце и стараются удалить все нечистое отъ его взора; 17, обѣ раздѣляютъ вѣру въ существа, посредствующія между Богомъ и міромъ; 18, обѣ, кажется, не пренебрегаютъ занятіемъ магіею; 19, смотрятъ на даръ пророчества, какъ на плодъ мудрости и благочестія, и обѣ, въ лицѣ своихъ знаменитѣйшихъ членовъ, славятся обладаніемъ этого дара»[1]). Слѣдующая

[1]) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 326—328.

за симъ аналогія, указываемая Целлеромъ, въ различныхъ изданіяхъ его сочиненія формулируется различно; такъ, во второмъ изданіи онъ говоритъ: «обѣ партіи согласны въ своихъ представленіяхъ о происхожденіи души, объ ея отношеніи къ тѣлу и о жизни по смерти,—и только, кажется, душепереселеніе оставалось чуждымъ ученію ессеевъ»[1]), а въ третьемъ изданіи Целлеръ видоизмѣняетъ это мѣсто уже такимъ образомъ: 20), «обѣ, наконецъ, согласны въ своихъ представленіяхъ о происхожденіи души, ея отношеніи къ тѣлу и о жизни послѣ смерти, а что у ессеевъ ***не находится никакого слѣда ученія о переселеніи душъ***, то это едва-ли причиняетъ ущербъ означенному согласію, такъ какъ это миѳическое представленіе было молча оставлено (stillschweigend aufgegeben war) многими также и въ новопиѳагорейской школѣ[2]). Итакъ, заключаетъ Целлеръ, между ессеями съ одной стороны и новопиѳагорейцами—съ другой, находится рѣшительное сродство, и это сродство касается не только второстепенныхъ подробностей, но именно того самаго, въ чемъ состоитъ ихъ отличительная особенность: тѣ ученія, учрежденія и обычаи, которыми ессеи отличаются отъ древнѣйшаго и современнаго имъ іудейства, почти вполнѣ находятъ себѣ соотвѣтствіе у новопиѳагорейцевъ»[3]).

Оставляя до времени выясненіе того, насколько вообще справедливо мнѣніе Целлера объ ессейскомъ дуализмѣ и можно-ли выводить этотъ послѣдній именно изъ новопиѳагорейства[4]), мы остановимъ свое вниманіе прежде всего на указываемыхъ Целлеромъ пунктахъ сходства между ессенизмомъ и новопиѳагорействомъ

---

1) Целлеръ. Op. cit. II-te Auflage; Leipzig. 1868. Bd. III, Abth. II, s. 283.

2) Целлеръ. Op. cit. Bd. III. Abth. II, s. 329.

3) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 330.

4) Здѣсь достаточно пока замѣтить, что это сродство обоихъ разсматриваемыхъ явленій въ основномъ міровоззрѣніи само по себѣ еще нисколько не говоритъ за то, что-бы на ессенизмѣ сказалось вліяніе именно новопиѳагорейства, такъ какъ подобное міровоззрѣніе въ разсматриваемую эпоху было вообще весьма распространеннымъ, въ особенности на Востокѣ, откуда собственно оно и перешло въ новопиѳагорейство; а затѣмъ, что самое главное, новопиѳагорейство, какъ увидимъ, составляетъ болѣе позднее историческое явленіе сравнительно съ ессенизмомъ. Замѣчательно, что въ древнѣйшихъ, извѣстныхъ намъ новопиѳагорейскихъ сочиненіяхъ (I-го вѣка до Р. Х.) не выступаетъ еще, по словамъ самого Целлера, „ни сверхчувственность и непостижимость Божества, ни рѣзкая противоположность тѣлеснаго и духовнаго въ человѣкѣ“ (Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 92); слѣдовательно, тамъ нѣтъ еще слѣдовъ рѣзкаго дуализма.

и постараемся разсмотрѣть и оцѣнить ихъ безпристрастно. Нельзя не сознаться, что значительное число представленныхъ Целлеромъ аналогій съ перваго раза производитъ на читателя весьма сильное впечатлѣніе, какъ-бы поражаетъ умъ своею мнимою неотразимостью и заставляетъ, повидимому, каждаго согласиться съ справедливостью высказаннаго имъ мнѣнія. Однако въ дѣйствительности это далеко не такъ; и объ этомъ краснорѣчиво можетъ свидѣтельствовать хотя-бы, напр., слѣдующее краткое, но характерное замѣчаніе Гильгенфельда, высказанное имъ, нужно замѣтить, уже послѣ знакомства съ теоріей Целлера[1]): «я не могу усмотрѣть въ ессенизмѣ, выражается онъ, даже и малѣйшей доли эллинскаго вліянія (das geringeste von hellenischen Einfluss) на іудейство». И дѣйствительно, если разобраться во всѣхъ этихъ аналогіяхъ, то оказывается, что и Целлеръ, подобно Люттербеку, аналогіи котораго онъ часто повторяетъ, далеко не можетъ быть свободенъ отъ упрековъ въ преувеличеніяхъ и тенденціозномъ отношеніи къ дѣлу,—оказывается, что и изъ его аналогій далеко не всѣ могутъ быть признаны правильными и безусловно справедливыми, а если и есть у него вѣрно указанныя аналогіи, то онѣ не могутъ имѣть особенной доказательной силы, такъ какъ содержащееся въ нихъ или касается предметовъ малозначительныхъ, или-же съ полнымъ удобствомъ можетъ быть выведено изъ іудейства.

Такъ какъ въ числѣ приведенныхъ Целлеромъ аналогій встрѣчается не мало такихъ, съ которыми мы уже имѣли дѣло при разборѣ гипотезы Люттербека, то поэтому, во избѣжаніе повтореній, мы остановимся здѣсь нѣсколько подробнѣе только на тѣхъ изъ нихъ, которыя представляютъ какія-либо новыя черты сходства и о которыхъ намъ еще не приходилось говорить, а объ остальныхъ сдѣлаемъ лишь краткія замѣчанія.

Необходимо отмѣтить прежде всего тотъ фактъ, что на нѣкоторыхъ изъ аналогій Целлера до того замѣтно сказывается ихъ явное преувеличеніе, что самъ Целлеръ, можно сказать, невольно сознается въ этомъ, стараясь только какъ-нибудь смягчить эту сторону дѣла. Несомнѣнно, напр., что ессейскаго безбрачія (4-я аналогія) нельзя считать заимствованіемъ отъ новопиѳагорейцевъ,

1) Первое изданіе Целлеровой „Исторіи греческой философіи“ вышло въ 1852 году, а нижеприведенныя слова Гильгенфельда заимствованы нами изъ его статьи: „Der Essäismus und Jesus“, помѣщенной въ Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1867. Heft I, s. 103.

такъ какъ, по словамъ самого Целлера, «въ древнѣйшихъ новопиѳагорейскихъ системахъ требованія безбрачія совсѣмъ нѣтъ»[1]), въ позднѣйшихъ—оно никогда абсолютно не требовалось[2]), вообще же «на самомъ дѣлѣ оно принадлежитъ только къ идеалу новопиѳагорейцевъ и является у нихъ чаще только въ качествѣ необыкновеннаго подвига отдѣльныхъ лицъ», между тѣмъ какъ большинствомъ эссеевъ оно возводится въ общій законъ для ихъ партіи»[3]). Такимъ образомъ отсюда слѣдуетъ, что дѣвство въ сущности никогда не можетъ быть названо пиѳагорейскимъ принципомъ, хотя оно и могло быть высшимъ идеаломъ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ послѣдователей школы Пиѳагора. Подобное-же можно сказать и относительно очистительныхъ омовеній эссеевъ (7-я аналогія); такія омовенія хотя и существовали у новопиѳагорейцевъ, однако «они не имѣли у нихъ, какъ сознается самъ Целлеръ[4]), столь высокаго богослужебнаго значенія», какое получили они у эссеевъ. Далѣе, подобное эссейскому воздержаніе отъ елея (3-я аналогія), по сознанію самого-же Целлера, не удостовѣряется прямо у новопиѳагорейцевъ[5]), равно какъ съ другой стороны, не можетъ быть съ несомнѣнностью доказано воздержаніе эссеевъ отъ омовеній теплой водой (5-я аналогія), а также ихъ занятіе магическимъ врачеваніемъ (18-я аналогія)[6]). Что касается общей совмѣстной жизни съ полнымъ общеніемъ имуществъ и строгою замкнутостью общества (9-я и 11-я аналогіи), то нужно сказать, что въ противоположность эссеямъ, которые ***на самомъ дѣлѣ*** въ своей общинѣ осуществляли все это, «новопиѳагорейцы, по словамъ Целлера, только мнѣчески переносили эти учрежденія въ свои первобытныя времена»[7]), да и тамъ, въ древнемъ пиѳагорействѣ, согласно вышеприведенному свидѣтельству Риттера[8]), существованіе этого общенія имуществъ является дѣломъ крайне сомнительнымъ. Къ этой-же группѣ аналогій можно отнести также еще и аналогію, касающуюся отверженія эссеями рабства.

---

1) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 77—78 (по второму изданію).

2) Целлеръ. Op. cit. ibid. s. 129 (по второму изданію). Ср. также Zöckler. Krit. Gesch. der Askese. Frankf. 1863. s. 209.

3) Целлеръ. Op. cit. ibid. III-tte Auflage, s. 330.

4) Op. cit. s. 327 и 330.

5) Op. cit. ibid. s. 326, anm. 2.

6) Целлеръ. Op. cit. ibid. s. 326 и 328.

7) Целлеръ. Ibid. s. 330.

8) Риттеръ. Исторія древней философіи (въ русск. пер.), т. I, 305—306.

что Целлеръ хочетъ вывести «изъ мысли о природномъ равенствѣ всѣхъ людей, значеніе которой выставлялось греческими философами, и въ особенности стоиками»[1]). Не говоря уже о томъ, что подобная мысль содержится уже на первыхъ страницахъ пятокнижія и что ессеи и вполнѣ самостоятельно могли придти къ отверженію рабства подъ вліяніемъ законодательства Моисеева, предписывавшаго крайне гуманное отношеніе къ рабамъ и представлявшаго рабство только какъ-бы срочной обязательной работой за долги[2]), замѣтимъ, что заимствованіе ессеями означеннаго принципа у греческихъ философовъ представляется тѣмъ болѣе сомнительнымъ, что въ области язычества нигдѣ не видно практическаго слѣдствія его—фактическаго отверженія рабства, а между тѣмъ ессеи, даже по заявленію Целлера, «*впервые признали* непригодность рабства и въ своемъ обществѣ *осуществили также и на практикѣ* вышеозначенный принципъ»[3]).

Итакъ, самъ Целлеръ, какъ видимъ, въ значительной мѣрѣ, ограничиваетъ доказательную силу многихъ (восьми) изъ своихъ аналогій, вслѣдствіе чего нѣкоторые, между прочимъ, даже очень характерные пункты выставляемаго имъ согласія между ессенизмомъ и пиѳагорействомъ, какъ, напр., отверженіе брака, общеніе имуществъ, отверженіе рабства, совершенно должны быть исключены изъ общаго числа аналогій, какъ не представляющіе полнаго тождества, и потому совершенно не подходящіе въ данномъ случаѣ. Правда, Целлеръ пытается, насколько возможно, смягчить этотъ фактъ, утверждая, что «всѣ указанныя отличія не наносятъ никакого ущерба однородности разсматриваемыхъ нами явленій, такъ какъ они отчасти представляютъ-де только дальнѣйшее развитіе и примѣненіе новопиѳагорейскихъ принциповъ, отчасти-же непосредственно были вызваны перенесеніемъ этихъ послѣднихъ на почву іудейства»[4]); но это объясненіе Целлера едва-ли можетъ быть признано удовлетворительнымъ, такъ какъ тогда возникаетъ вопросъ: почему-же ессеи, которые, по Целлеру, «желали быть ничѣмъ инымъ, какъ истыми іудеями (als ächte Juden)»[5]), непремѣнно должны были развить эти пиѳагорейскіе принципы до такой степени и такихъ выводовъ, до какихъ не доходили и

---

1) Целлеръ. Op. cit. ibid. s. 330.

2) См. объ этомъ выше, стр. 124—125.

3) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 330.

4) Целлеръ. Ibid. s. 331.

5) Op. cit. Ibid. s. 285.

самые ревностные адепты новопиѳагорейской философіи? Почему, напр., нѣкоторая часть іудеевъ должна была развить присущій новопиѳагорейцамъ ригористическій взглядъ на чувственныя наслажденія до абсолютнаго требованія безбрачія, если сами новопиѳагорейцы не практиковали этого послѣдняго, и—главное—если это находилось въ полномъ противорѣчіи съ общеіудейскими воззрѣніями? Іудеи всегда съ величайшимъ уваженіемъ относились къ браку, какъ къ учрежденію божественному[1]), и въ многочадіи видѣли благословеніе Божіе[2]); новопиѳагорейцы не имѣли такихъ воззрѣній, почему, конечно, имъ было-бы гораздо легче и естественнѣе придти къ фактическому осуществленію безбрачія, чѣмъ ессеямъ, а между тѣмъ они «смотрѣли на это только какъ на необычайный подвигъ и переносили его только въ миѳическія времена». И если Филостратъ, прославляя полумиѳическаго Аполлонія Тіанскаго, въ особенности восхваляетъ его за дѣвство[3]), то о чемъ иномъ можетъ свидѣтельствовать этотъ фактъ, какъ не о томъ, какъ рѣдки и чрезвычайны были среди новопиѳагорейцевъ примѣры подобнаго рода, потому что Аполлоній Тіанскій, по воззрѣнію новопиѳагорейцевъ, былъ единственнымъ въ своемъ родѣ, необыкновеннымъ человѣкомъ, одареннымъ божественною силою и многими сверхъестественными дарами[4])? Или возьмемъ другой примѣръ: несомнѣннымъ фактомъ является то, что новопиѳагореизмъ въ своей исторіи не создалъ общества, которое по своимъ учрежденіямъ походило бы на орденъ ессеевъ съ его отличительными установленіями; это всегда оставалось для него недостижимымъ идеаломъ, который если иногда и проводился въ сочиненіяхъ позднѣйшихъ пиѳагорейцевъ, то все-же предполагаемое осуществленіе его относилось лишь къ первобытнымъ, миѳическимъ временамъ школы[5]). Поэтому опять и здѣсь является непонятнымъ то, какимъ образомъ новопиѳагореизмъ, который самъ никогда, хотя-бы только до нѣкоторой степени, не приходилъ къ осуществленію своего идеала, могъ тѣмъ не менѣе побудить къ этому іудеевъ? Подобное-же недоумѣніе можно высказать и относительно другихъ, только что указанныхъ пунктовъ мнимаго сходства, дѣйствительное различіе которыхъ

---

1) Быт. II, 21—24.

2) Напр. Псал. CXXVII, 3—7; CXXVIII, 3—4.

3) Vita Apollonii. I, 15. См. у Целлерa. Op. cit. s. 157, anm. 3.

4) О мнимыхъ чудесахъ Аполлонія см. статью А. Ревилля: „Языческій Христосъ III-го вѣка", перев. въ Труд. Кіев. Дух. Акад. за 1865 г. Т. III.

5) Целлеръ. Op. cit. Ibid. Bd. III, Abth. II, s. 327. 330.

Целлеръ думалъ объяснить дальнѣйшимъ развитіемъ новопиѳагорейскихъ принциповъ. Такимъ образомъ тотъ несомнѣнный фактъ, что у ессеевъ возведено было въ непреложный принципъ многое изъ того, что у новопиѳагорейцевъ составляло только лишь тенденцію, вовсе не такъ легко можетъ быть объясненъ, какъ утверждаетъ это Целлеръ.

Если мы обратимся послѣ этого къ дальнѣйшимъ аналогіямъ, приведеннымъ Целлеромъ, то увидимъ, что и среди нихъ находится не мало аналогій преувеличенныхъ, имѣющихъ лишь призрачный, воображаемый характеръ сходства, а въ сущности невѣрныхъ. Такъ, напр., Целлеръ, находя вполнѣ аналогичной вѣру ессеевъ и новопиѳагорейцевъ въ посредствующія между Богомъ и міромъ существа, хочетъ вывести ессейское ученіе объ ангелахъ изъ демонологіи новопиѳагорейцевъ (аналогія 17-я). Это «видимое различіе, поясняетъ онъ, неизбѣжно должно было явиться при перенесеніи новопиѳагорейскихъ воззрѣній на іудейскую почву, такъ какъ греческія божества, естественно, не могли-де быть признаны іудейскими пиѳагорейцами»[1]), и потому-то «на мѣсто демоновъ у нихъ должны были явиться ангелы, а вмѣсто того, что-бы покланяться (anbeten) солнцу при его восходѣ, они могли обращаться къ нему только какъ-бы моля (gleichsam flehend)»[2]). Не говоря уже о крайней сомнительности подобнаго рода метаморфозъ[3]), замѣтимъ, что подобно тому, какъ для объясненія ессейскихъ претензій на даръ пророчества (у Целлера 19-я аналогія) странно было-бы (какъ мы говорили объ этомъ выше) обращаться къ какому-либо иноземному вліянію, такъ-же точно и ессейскую ангелологію совершенно излишне, что-бы не сказать—рѣшительно невозможно, поставлять въ зависимость отъ демонологіи новопиѳагорейцевъ. Ученіе объ ангелахъ, издревле извѣстное іудеямъ, какъ одинъ изъ существенныхъ пунктовъ ветхозавѣтной догматики[4]), въ послѣплѣнный періодъ было уже до-

---

1) Хотя это не мѣшаетъ, однако, Целлеру утверждать, что ессеи, какъ и ио вопиѳагорейцы, почитали въ стихіяхъ божественныя силы.

2) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 329—330. Что хотѣлъ Целлеръ сказать своею послѣднею фразою, признаемся, мы затрудняемся понять.

3) Демоны, которые въ пиѳагорейской системѣ занимаютъ посредствующее мѣсто между Богомъ и человѣкомъ, явившись въ ней какъ результатъ компромисса между политеизмомъ и философіей, не имѣютъ никакого отношенія къ ангелологіи ессеевъ, которая возникла совершенно изъ другихъ мотивовъ.

4) Быт. III, 24; XIX, 1; XXXII, 1; Нав. V, 14; Псал. XVII, 11; XCVIII, 1; 1 Цар. IV, 4; 2 Цар. VI, 2; 3 Цар. VIII, 6—7; Іезек. I, 1—28; X, 14; XXVIII, 13. 14. 16; Ис. VI, 1—7; Дан. VIII, 16; XII, 1; X, 13. 21 и пр.

вольно развито въ іудействѣ, во свидѣтельство чего достаточно указать здѣсь на апокрифическую «Книгу Эноха», принадлежащую, по мнѣнію большинства изслѣдователей, ко II-му вѣку до Р. Х.[1]), гдѣ авторъ ея знаетъ 30 именъ ангельскихъ и назначаетъ для ангеловъ значительный кругъ дѣйствія[2]); поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, если ессеи и въ самомъ дѣлѣ имѣли у себя весьма развитую ангелологію.

Далѣе, наши источники вовсе не даютъ основанія для вывода, сдѣланнаго Целлеромъ, будто «ессеи почитали вообще въ стихіяхъ божественныя силы»(15-ая аналогія) [3]), а что касается ессейскаго призыванія (Anrufung) солнца (аналогія 16-я), то мы уже имѣли случай говорить, что здѣсь нисколько нельзя видѣть какого-либо идолопоклонническаго обоготворенія его[4]), или даже «обращенія къ нему какъ къ живому, надѣленному особенною силою и святостію существу»[5]), а все дѣло заключается здѣсь только лишь въ томъ фактѣ, что ессеи совершали свои «отеческія» молитвы, обращаясь лицомъ не къ Іерусалиму, какъ было обычно, а именно на востокъ.

Затѣмъ, хотя у ессеевъ и у пиѳагорейцевъ практиковалось аллегорическое толкованіе писаній, однако несправедливо то утвержденіе Целлера, будто «тѣ и другіе любятъ символическое изложеніе своего ученія»(13-я аналогія)[6]), потому что это было свойственно только пиѳагорейцамъ, между тѣмъ какъ ессеи, по мнѣнію большинства изслѣдователей, къ которому склоняется также и самъ

---

[1]) См. Люцiусъ. Der Essenismus, s. 65. Также и Смирновъ въ своемъ „Историко-критическомъ изслѣдованіи Книги Эноха" относитъ время ея происхожденія ко II-му вѣку, частнѣе къ 162 или 161 году до Р. Х. Стр. 166.

[2]) Книга Эноха, гл. VI, 6; XX, 1; LXXXII, 10 и др. Намъ нѣтъ нужды входить въ рѣшеніе вопроса: было-ли заключенное здѣсь ученіе объ ангелахъ чисто-палестинскимъ, или-же развилось оно подъ иноземнымъ вліяніемъ; намъ достаточно только констатировать фактъ, что еще задолго до возникновенія новопиѳагорейства оно было уже извѣстно въ обширныхъ кружкахъ іудеевъ. Достойно замѣчанія, что Герцфельдъ, доказывающій александрійско-пиѳагорейское происхожденіе ессенизма и съ этой точки зрѣнія объясняющій всѣ воззрѣнія ессеевъ, тѣмъ не менѣе приходитъ къ тому выводу, что ессейское ученіе объ ангелахъ было скорѣе палестинскимъ, чѣмъ александрійскимъ. Gesch. des Volkes Israël, Bd. II, s. 404; § 14. Ср. s. 407, § 17.

[3]) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, 327—328.

[4]) Чего, впрочемъ, не рѣшается допустить и самъ Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 299.

[5]) Целлеръ. Ibid. s. 299.

[6]) Целлеръ. Ibid. s. 327.

Целлеръ[1]), извлекали именно ясныя мысли изъ словъ свящ. Писанія и, поучаясь въ своихъ субботнихъ собраніяхъ различнымъ нравственнымъ истинамъ[2]), вовсе не облекали своихъ сужденій въ аллегорическую одежду[3]).

Несправедлива также и та аналогія, въ которой Целлеръ приписываетъ ессеямъ обыкновеніе прикрывать свои сочиненія именами древнихъ и славныхъ мужей (14-я аналогія), такъ какъ о самостоятельной ессейской литературѣ намъ ничего достовѣрнаго неизвѣстно[4]); да кромѣ того и самъ Целлеръ замѣчаетъ, что въ настоящемъ случаѣ «со стороны ессеевъ единственными примѣрами подобныхъ поддѣлокъ могутъ служить: «Книга Премудрости Соломона» и «Книга Эноха», но эти слова его лишены всякаго значенія, ибо вслѣдъ за этимъ онъ-же продолжаетъ: «и обѣ эти книги не могутъ быть названы подлинно (eigentlich) ессейскими произведеніями, хотя онѣ и касаются ессенизма»[5]).

Что касается отрицанія ессеями клятвы (8-ая аналогія), то и самъ Целлеръ, указывая на IX-ую главу, 2-й ст. книги «Екклезіастъ», заключаетъ отсюда, что еще въ концѣ III-го вѣка до Р. Х. были въ Палестинѣ люди, которые воздерживались отъ клятвы[6]). Прибавимъ къ этому, что также и въ неканонической «Книгѣ Іисуса сына Сирахова» совѣтуется возможное воздержаніе отъ клятвы[7]); кромѣ того

---

[1]) См. Op. cit. s. 294.

[2]) Philo. Quod. omn. prob. lib. 877, D.

[3]) Особеннаго вниманія въ настоящемъ случаѣ заслуживаетъ мнѣніе Герфельда, который, не смотря на свою готовность усматривать многія согласія ессеевъ съ пиѳагорейцами, все-же ясно отмѣчаетъ рѣзкое отличіе между ними въ этомъ отношеніи. Герцфельдъ. Gesch. des Volkes Israël. Bd. II, s. 401, 12.

[4]) См. выше стр. 24—25.

[5]) Новѣйшая критика однако рѣшительно отрицаетъ ессейское происхожденіе и даже какое-либо отношеніе означенныхъ книгъ къ ессеямъ. См. объ этомъ у Д. Поспѣхова. Историко-критическое изслѣдованіе „Книги Премудрости Соломона." Кіевъ, 1873 г., а также у Смирнова. Историко-критическое изслѣдованіе „Книги Эноха". Казань, 1888 г.

[6]) „Всему и всѣмъ—одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому.... какъ добродѣтельному, такъ и грѣшнику, какъ клянущемуся, такъ и боящемуся клятвы". [Еккл. IX, 2]. Эта ссылка должна имѣть въ нашихъ глазахъ тѣмъ большее значеніе, если принять во вниманіе, что, вопреки мнѣнію Целлера, самымъ позднимъ временемъ для происхожденія книги Екклезіастъ какъ выяснили это тщательныя изслѣдованія одного изъ нашихъ отечественныхъ богослововъ, слѣдуетъ считать „періодъ персидскаго владычества надъ іудейскимъ народомъ, продолжавшійся отъ 538 до 332 года до Р. Х." М. Олесницкій. Критико-экзегетическое изслѣдованіе книги Экклезіастъ. Стр. 162.

[7]) Кн. Іис. сына Сирах. XXIII, 11—15. Ср. XXXVII, 15.

и фарисеи дѣлали уже строгое различіе между дозволенными и недозволенными клятвами[1]), а изъ разсказа Іосифа о рѣшительномъ отказѣ нѣкоторыхъ изъ фарисеевъ принести клятву Ироду[2]) нѣкоторые не безъ основанія заключаютъ[3]), что были и между фарисеями такіе (какъ Полліонъ и Самей), которые совершенно отвергали клятву. Поэтому означенный принципъ могъ возникнуть у ессеевъ совершенно самостоятельно и безъ всякаго воздѣйствія на него со стороны новопиѳагорейства.

То-же самое нужно сказать и относительно бѣлыхъ одеждъ, которыя носили ессеи, равно какъ и пиѳагорейцы (6-ая аналогія), а также относительно очищеній и омовеній, употребляемыхъ тѣми и другими (7-ая аналогія). Это—обычаи часто іудейскіе, отмѣченные еще въ Библіи[4]), такъ что, если угодно, естественнѣе было-бы говорить о заимствованіи ихъ новопиѳагорейцами у ессеевъ, чѣмъ наоборотъ, хотя и это невѣроятно, потому что бѣлый цвѣтъ одежды считается у всѣхъ народовъ символомъ радости и торжества, а омовенія, въ свою очередь, слишкомъ обычныя очистительныя средства, что-бы нужно было предполагать здѣсь какое-либо заимствованіе.

Целлеръ безъ всякихъ оговорокъ проводитъ еще также рѣшительную аналогію между новопиѳагорейцами и ессеями въ ихъ будто-бы согласномъ воздержаніи отъ употребленія мяса и вина (2-ая аналогія). По поводу этого нужно прежде всего замѣтить, что вопросъ о томъ, употребляли-ли ессеи мясо и вино, или нѣтъ, является однимъ изъ тѣхъ неуясненныхъ вопросовъ въ ессенизмѣ, на который трудно дать вполнѣ опредѣленный и надлежащимъ

---

1) См. Деренбургъ. Histoire de la Palestine. p. 169.

2) Antiqu. jud. XV, 10. 4.

3) Напр. Онъ к. См. Jahrbücher für protest. Theologie. 1888. Heft 3, s. 374.

4) Іудейскимъ священникамъ закономъ предписано было одѣваться въ бѣлыя льняныя одежды, символизующія ихъ чистоту (Исх. XXVIII, 39—42; Лев. VI, 10; XVI, 4), и святые на небесахъ, омытые и очищенные отъ всякой скверны, по изображенію ветхозавѣтныхъ апокрифическихъ книгъ, представляются одѣтыми въ бѣлыя одежды. (3 Эздр. II, 39—45; Кн. Эноха, LXI, 18). Аналогичное этому представленіе мы находимъ также и у св. Іоанна Богослова (Апок. III, 4; VI. 11; VII, 9—14; XIX, 8). Наоборотъ, грязныя, или вообще запятнанныя одежды представляются въ Ветхомъ Завѣтѣ символомъ нечистоты (Захар. III, 3). Тѣсно связаны съ этимъ очищенія, равно какъ и омовенія, которыя предписано было совершать іудейскимъ священникамъ предъ отправленіемъ ими ихъ религіозныхъ обязанностей (Лев. XVI, 4. 24; 2 Паралип. XXX, 19); также и всему іудейскому народу вообще они предписаны были въ случаяхъ осквернения какою-нибудь нечистотою (Лев. XI, 25. 40; XV, 5—27).

выражаютъ обоснованный отвѣтъ и который съ равными основаніями рѣшается учеными различно. Что касается нашихъ древнѣйшихъ источниковъ, то они ни слова не говорятъ намъ о томъ, чтобы у ессеевъ имѣло мѣсто подобное воздержаніе, и это согласное молчаніе ихъ нельзя не признать многозначительнымъ. Тѣмъ не менѣе Целлеръ (равно какъ и многіе другіе изслѣдователи) безъ всякаго колебанія приписываетъ ессеямъ воздержаніе отъ мяса и вина, ссылаясь въ этомъ случаѣ на отверженіе ессеями кровавыхъ жертвъ (что, по его мнѣнію, и послужило причиной отверженія мясной пищи), на аналогичный обычай евіонитовъ и позднѣйшее свидѣтельство новоплатоника Порфирія[1]) (233—305 г. по Р. Х.). Однако, во-первыхъ, ниоткуда не видно, что-бы ессеи уклонялись отъ принесенія только лишь кровавыхъ жертвъ, а прочія храмовыя жертвы признавали; если Филонъ и выражается объ ессеяхъ такимъ образомъ: «οὐ ζῶα καταθύοντες»[2]), то все же дальнѣйшія слова его: «ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες»[3]) ясно показываютъ, что онъ рѣшительно не думалъ приписывать ессеямъ приношеніе въ храмѣ какихъ-либо безкровныхъ жертвъ въ видѣ полевыхъ плодовъ, или хлѣбныхъ приношеній. Филонъ отрицаетъ у ессеевъ всю богослужебную внѣшность вообще, и если онъ въ приведенномъ мѣстѣ упоминаетъ только о животной жертвѣ, то, нужно полагать, потому, что она составляла наиболѣе церемоніальную часть ветхозавѣтнаго богослуженія. Что же касается Іосифа, то тотъ прямо утверждаетъ, что ессеи не приносятъ никакихъ жертвъ — «θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι»[4]), ни кровавыхъ, ни безкровныхъ. Ко всему этому нужно добавить, что отверженіе кровавыхъ жертвъ вовсе не всегда и не вездѣ влечетъ за собою обязательное воздержаніе отъ мяса. Въ парсизмѣ, напр., нѣтъ кровавыхъ жертвъ, и тѣмъ не менѣе употребленіе мясной пищи вообще не запрещается[5]). Во-вторыхъ, ссылка на обычай евіонитовъ не можетъ имѣть въ данномъ случаѣ особеннаго значенія, она имѣла бы доказательную силу только тогда, если-бы можно было съ несомнѣнностью установить тотъ фактъ, что ев-

1) Porphyr. De abstinentia ab esu animalium. Lib. IV, cap. [illegible] [illegible]

2) Philo. Quod omn. prob. lib. p. 876 D.

3) Philo. Ibid.

4) Joseph. Antiq. XVIII, 1, 5.

5) [illegible]

ониты должны быть разсматриваемы какъ христіанскіе потомки ессеевъ, но это, по словамъ Люціуса, «не только еще не доказано, но и вообще не можетъ быть доказано»[1]). Наконецъ, что касается Порфирія, то его свидѣтельству нельзя придавать въ настоящемъ случаѣ большой цѣны и вполнѣ ему довѣрять, такъ какъ даже и самъ Целлеръ причисляетъ его къ тѣмъ писателямъ, которыхъ отнюдь нельзя считать за самостоятельныхъ свидѣтелей о сектѣ ессеевъ[2]). И дѣйствительно, Порфирій, какъ извѣстно, въ своемъ разсказѣ объ ессеяхъ почти буквально повторяетъ лишь описаніе Іосифа, и его собственностью является здѣсь только замѣтка о крайне скудной пищѣ ессеевъ по субботамъ и мнѣніе (впрочемъ, нигдѣ прямо не высказанное) о воздержаніи ессеевъ отъ мяса. Это мнѣніе, которое такъ подходило къ собственной системѣ Порфирія, по всей вѣроятности, возникло у него вслѣдствіе ложнаго вывода, сдѣланнаго имъ изъ невѣрно понятыхъ словъ Іосифа объ умѣренности ессеевъ въ пищѣ и питьѣ. По крайней мѣрѣ трудно подыскать какое-либо другое основаніе для его объясненія, такъ какъ у Іосифа нѣтъ подобнаго свидѣтельства, хотя оно и было бы у него вполнѣ умѣстно для подтвержденія столь восхваляемыхъ Іосифомъ умѣренности и воздержанія ессеевъ.

Въ противоположность этому мнѣнію объ ессейскомъ аскетизмѣ въ разсматриваемомъ отношеніи, Люціусъ, повидимому, съ гораздо большимъ правомъ заключаетъ изъ нѣкоторыхъ указаній Филона и Іосифа, что ессеи и ѣли мясо и пили вино. Къ такому заключенію касательно перваго пункта приводитъ его уже то замѣчаніе Филона, что ессеи имѣли стада[3]), которыя служили, конечно, для ихъ пропитанія,—а также слова того-же Филона, что «управитель доставляетъ каждому ессею изобильную пищу—τροφὰς ἀφθόνους»[4]). «По истинѣ неудачное выраженіе, замѣчаетъ по этому поводу Люціусъ, для обозначенія небольшаго ломтя хлѣба и овощей, которыми, по предположенію нѣкоторыхъ, должны были жить ессеи»[5]). Целлеръ не могъ, конечно, игнорировать свидѣтельства Филона о занятіи ессеевъ скотоводствомъ, но онъ все-же высказалъ предположеніе, что ессеи пользовались только лишь продуктами скотоводства—молокомъ, шерстью и кожей, а самихъ жи-

---

1) Люціусъ. Der Essenismus. s. 56.

2) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 279.

3) Евсев. Praepar. Evang. Lib. VIII, cap. 11, § 8.

4) Philo. Ibid. § 10.

5) Люціусъ. Der Essenismus. s. 57.

вотныхъ, какъ не употребляемыхъ ими въ пищу, продавали»[1]). Противъ этого нужно однако сказать, что разъ ессеи не считали грѣхомъ убивать животныхъ (такъ какъ съ павшаго скота они не могли снимать кожъ—во избѣжаніе осквернения), то естественно допустить, что они также ѣли ихъ мясо, тѣмъ болѣе, что вообще скотоводство и употребленіе мяса едва-ли могутъ быть отдѣлены другъ отъ друга. Что-же касается того возраженія, что ессеи могли-де держать скотъ для продажи, то, во-первыхъ, по справедливому замѣчанію Люціуса, «ессеи оказались-бы сами по себѣ крайне непослѣдовательными, если-бы, принципіально отвергая употребленіе мяса вообще, они въ то-же время разводили (aufgezogen hätten) убойный скотъ для другихъ»[2]); а во-вторыхъ, прибавимъ мы съ своей стороны, нельзя предполагать у ессеевъ занятія скотоводствомъ исключительно только съ коммерческими цѣлями, такъ какъ всякая торговля была имъ рѣшительно запрещена[3]).

Пытались иногда выводить ессейское воздержаніе отъ мяса и вина изъ словъ Іосифа въ Bell. jud. Lib. II, cap. 8, § 5, но Люціусъ именно изъ этого мѣста выводитъ совершенно противоположное заключеніе. Коснемся прежде всего перваго пункта—воздержанія отъ мясной пищи. Іосифъ, разсказывая въ означенномъ мѣстѣ объ общихъ трапезахъ ессеевъ, говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: «въ тишинѣ садятся они въ общей столовой, и затѣмъ хлѣбникъ предлагаетъ каждому по порядку хлѣбы, а поваръ ставитъ предъ каждымъ отдѣльный сосудъ, заключающій въ себѣ одно кушанье (...ὁ δὲ μάγειρος ἓν ἀγγεῖον ἑξ ἑνὸς ἑδέσματος ἑκάστῳ παρατίθησι)». Хотя и говорится здѣсь объ одномъ кушаньи, но о томъ, что-бы оно состояло только лишь изъ растительной, а не изъ мясной пищи, рѣшительно нѣтъ и рѣчи, а между тѣмъ Іосифъ, заговоривъ о пищѣ ессеевъ, долженъ былъ-бы ясно отмѣтить такую важную особенность ессейской секты, если-бы таковая дѣйствительно существовала. Эту послѣднюю мысль высказываетъ, между прочимъ, Герцфельдъ, который также склоняется въ пользу того мнѣнія, что ессеи употребляли въ пищу мясо. «Я не думаю, говоритъ онъ, что-бы ессеи, подобно пиѳагорейцамъ, воздерживались отъ животной пищи и вообще боялись убивать животныхъ.... ибо такую особенность, какъ воздержаніе отъ всякой животной пищи, едва-ли бы

---

[1]) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 287, anm. 1.

[2]) Люціусъ. Der Essenismus. s. 57.

[3]) Philo. Quod. omn. prob. lib. 877, A. Cp. Bell jud. II, 8. 7.

оба—Филонъ и Іосифъ—оставили неупомянутой при описаніи ессенизма». И дѣйствительно, рѣшительно нельзя указать мотива, почему ни Іосифъ, ни Филонъ ни въ одномъ изъ своихъ описаній не отмѣчаютъ этой черты, не смотря на то, что первый имѣлъ для этого такой удобный случай и что вообще она могла-бы послужить для вящшаго восхваленія ессеевъ. Но вслѣдъ за высказаннымъ соображеніемъ Герцфельдъ приводитъ еще новый и, дѣйствительно, важный аргументъ въ подтвержденіе своего мнѣнія[1]): «кромѣ того, продолжаетъ онъ, воздержаніе пиѳагорейцевъ отъ всякой животной пищи основывается, какъ извѣстно, на ученіи о душепереселеніи, а это послѣднее, по Bell. jud. II, 8. 11, не было признаваемо ессеями»[2]). Силы у этого аргумента отнять нельзя, тѣмъ болѣе, что у самого Целлера можно найти свидѣтельство о томъ, что именно подобное-же основаніе имѣло, между прочимъ, мѣсто также и у новопиѳагорейцевъ. Нѣкто Соціонъ, жившій во времена Августа въ Александріи, разсказываетъ онъ, говоря о запрещеніи новопиѳагорейца Секстія относительно употребленія животной пищи, объясняетъ его ученіемъ о душепереселеніи[3]).

Всѣ эти доводы въ пользу мнѣнія относительно употребленія ессеями мясной пищи кажутся намъ по крайней мѣрѣ столько-же, если не болѣе, убѣдительными, какъ и доводы contra. Не менѣе также убѣдителенъ и доводъ Люціуса въ пользу того, что ессеи употребляли вино. Онъ обращаетъ въ этомъ случаѣ вниманіе именно на слѣдующія слова Іосифа въ Bell. jud. II, 8. 5: «тишина господствуетъ во время ессейскихъ трапезъ, никогда не бываетъ при нихъ ни крика, ни шума... и причиною этого служитъ, по объясненію Іосифа, постоянная ***трезвость*** ессеевъ и то обстоятельство, что они соблюдаютъ умѣренность въ пищѣ и питьѣ, употребляя ихъ ***только до насыщенія***»[4]). «Это положеніе, говоритъ Люціусъ, имѣетъ смыслъ только въ томъ случаѣ, если ессеи пили вино, потому что Іосифъ по истинѣ не за-

---

1) А его мнѣніе въ настоящемъ случаѣ тѣмъ болѣе заслуживаетъ вниманія и тѣмъ больше имѣетъ цѣны, что въ нѣкоторыхъ другихъ отношеніяхъ онъ поставляетъ ессеевъ въ связь съ пиѳагорейцами.

2) Герцфельдъ. Geschichte des Volkes Israël. Bd. II, s. 403.

3) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. [1-е изд.]. Bd. III, s. 500; 384. anm. 4.

4) „Τούτου [т. е. тишины] δὲ αἴτιον ἡ διηνεκὴς νῆψις καὶ τὸ μετρεῖσθαι παρ' αὐτοῖς τροφὴν καὶ ποτὸν μέχρι κόρου". Bell. jud. II, 8. 5.

служивалъ-бы вѣры, утверждая, что вода опьяняетъ»[1]). Убѣдительность этого довода Люціуса очевидна, и Целлеръ могъ поддержать свое мнѣніе о «новопиѳагорейскихъ ессеяхъ» только тѣмъ замѣчаніемъ, что «ессеи и всѣ хмѣльные напитки, точно такъ-же, какъ и мясо, могли-де причислить къ тому, что выходитъ за предѣлы необходимаго для насыщенія»[2]). Однако въ означенномъ мѣстѣ мы имѣемъ дѣло съ разсужденіемъ самого Іосифа, для котораго подобное мнѣніе является совершенно чуждымъ. Іосифъ объясняетъ ессейскую тишину при трапезахъ тѣмъ, что ессеи вслѣдствіе своей умѣренности ѣли и пили только «до сытости», а умѣренность ихъ отнюдь не приводитъ еще къ полному воздержанію отъ хмѣльныхъ напитковъ, но лишь къ умѣренности ихъ питья, т. е. другими словами: говоритъ только объ умѣренномъ употребленіи ессеями хмѣльныхъ напитковъ. Если мы прибавимъ къ этому, что единственнымъ основаніемъ для мнѣнія о воздержаніи ессеевъ отъ употребленія вина служитъ лишь ссылка на аналогичный этому обычай евіонитовъ, тождество которыхъ съ ессеями вообще едва-ли можетъ быть удостовѣрено, то еще болѣе рѣзко выступаетъ сомнительность подобнаго факта, вовсе не засвидѣтельствованнаго притомъ нашими источниками.

Такимъ образомъ, въ виду отсутствія достовѣрныхъ и точныхъ данныхъ, принципіальное и абсолютное воздержаніе ессеевъ отъ употребленія мяса и вина, собственно говоря, не можетъ быть удостовѣрено съ полной несомнѣнностью и очевидностью. Но если-бы это заключеніе, главнымъ образомъ вслѣдствіе общераспространенности мнѣнія объ ессейскомъ вегетаріанизмѣ и воздержаніи отъ вина[3]), и показалось черезчуръ смѣлымъ, то мы, на основаніи всего вышеизложеннаго, считаемъ себя въ правѣ сдѣлать по крайней мѣрѣ такой выводъ: если, съ одной стороны, и нельзя считать за безусловно несомнѣнный фактъ то, что ессеи употребляли мясо и вино, такъ какъ для этого нѣтъ положительныхъ данныхъ, прямо удостовѣряющихъ это, то, съ другой стороны, нельзя также категорически и отвергать возможности подобнаго факта, потому что историческія замѣчанія объ ессеяхъ

---

1) Люціусъ. Der Essenismus. s. 57.

2) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 287, anm. 2.

3) Мнѣніе объ этихъ воздержаніяхъ ессеевъ издавна получило, такъ сказать, права гражданства въ научной литературѣ по вопросу объ ессенизмѣ и такъ утвердилось среди большинства изслѣдователей, что они и представить себѣ не могутъ ессейскую секту безъ означенныхъ воздержаній.

Іосифа и Филона, пользующихся отчасти такого рода выраженіями, подлинный смыслъ которыхъ трудно установить, безусловно не противорѣчатъ этому сужденію, тѣмъ болѣе, что если гдѣ-либо, то именно здѣсь долженъ имѣть свое примѣненіе аргументъ a silentio. Но во всякомъ случаѣ, такъ какъ вопросъ о томъ, употребляли-ли ессеи мясо и вино, по меньшей мѣрѣ долженъ быть признанъ открытымъ, то, безъ сомнѣнія, этотъ пунктъ нельзя дѣлать исходной точкой опоры для какихъ-либо важныхъ выводовъ и предположеній; а посему и разсматриваемая нами аналогія не только должна потерять то значеніе, какое придаетъ ей Целлеръ при доказательствѣ связи ессеевъ съ новопиѳагорейцами, но и вовсе должна быть исключена изъ числа достовѣрныхъ аналогій, какъ трактующая о предметѣ, еще не вполнѣ уясненномъ, и въ сущности не констатирующая полнаго согласія между сравниваемыми явленіями [1]).

Что касается указываемаго Целлеромъ согласія между ессеями и новопиѳагорейцами въ отверженіи кровавыхъ жертвъ (1-ая аналогія), то не говоря уже о томъ, что ессеи, по всѣмъ даннымъ, уклонялись отъ принесенія всѣхъ вообще храмовыхъ жертвъ, слѣдовательно, въ томъ числѣ и безкровныхъ, замѣтимъ, что здѣсь еще далеко до полнаго сходства: не принося жертвъ въ храмѣ, ессеи тѣмъ не менѣе имѣли свои особыя священнодѣйствія, которыя Іосифъ называетъ то ἁγνεῖαι [2]), то даже прямо θυσίαι [3]), имѣли своихъ особо избираемыхъ священниковъ [4]) и посвящали извѣстныя времена дня для молитвы [5]). Между тѣмъ новопиѳагорейцы, насколько это можно заключать изъ оставшихся послѣ нихъ сочиненій, отвергали не только кровавыя жертвы, но даже и всю богослужебную внѣшность. Соотвѣтственно своему ученію о верховномъ Божествѣ, какъ неизмѣримо возвышающемся надъ міромъ и чуждомъ всякаго соприкосновенія съ матеріею — источникомъ всякаго зла и осквернѣнія, о божественной сущности человѣческой души, о ея стѣсненіи и осквернѣніи матеріей, о необходимости освободить душу изъ темницы плоти и возвести къ божествен-

---

а) Основаніе для отверженія мяса, если таковое было у ессеевъ, во всякомъ случаѣ должно было быть иное, чѣмъ у новопиѳагорейцевъ, такъ какъ ессеи не вѣрили въ переселеніе душъ.

б) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

в) Ibid.

г) Bell. jud. II, 8. 5.

д) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5; Bell. jud. II, 8. 5.

Целлеръ думалъ объяснить дальнѣйшимъ развитіемъ новопиѳагорейскихъ принциповъ. Такимъ образомъ тотъ несомнѣнный фактъ, что у ессеевъ возведено было въ непреложный принципъ многое изъ того, что у новопиѳагорейцевъ составляло только лишь тенденцію, вовсе не такъ легко можетъ быть объясненъ, какъ утверждаетъ это Целлеръ.

Если мы обратимся послѣ этого къ дальнѣйшимъ аналогіямъ, приведеннымъ Целлеромъ, то увидимъ, что и среди нихъ находится не мало аналогій преувеличенныхъ, имѣющихъ лишь призрачный, воображаемый характеръ сходства, а въ сущности невѣрныхъ. Такъ, напр., Целлеръ, находя вполнѣ аналогичной вѣру ессеевъ и новопиѳагорейцевъ въ посредствующія между Богомъ и міромъ существа, хочетъ вывести ессейское ученіе объ ангелахъ изъ демонологіи новопиѳагорейцевъ (аналогія 17-я). Это «видимое различіе, поясняетъ онъ, неизбѣжно должно было явиться при перенесеніи новопиѳагорейскихъ воззрѣній на іудейскую почву, такъ какъ греческія божества, естественно, не могли-де быть признаны іудейскими пиѳагорейцами»[1]), и потому-то «на мѣсто демоновъ у нихъ должны были явиться ангелы, а вмѣсто того, что-бы покланяться (anbeten) солнцу при его восходѣ, они могли обращаться къ нему только какъ-бы моля (gleichsam flehend)»[2]). Не говоря уже о крайней сомнительности подобнаго рода метаморфозъ[3]), замѣтимъ, что подобно тому, какъ для объясненія ессейскихъ претензій на даръ пророчества (у Целлера 19-я аналогія) странно было-бы (какъ мы говорили объ этомъ выше) обращаться къ какому-либо иноземному вліянію, такъ-же точно и ессейскую ангелологію совершенно излишне, что-бы не сказать—рѣшительно невозможно, поставлять въ зависимость отъ демонологіи новопиѳагорейцевъ. Ученіе объ ангелахъ, издревле извѣстное іудеямъ, какъ одинъ изъ существенныхъ пунктовъ ветхозавѣтной догматики[4]), въ послѣплѣнный періодъ было уже до-

---

1) Хотя это не мѣшаетъ, однако, Целлеру утверждать, что ессеи, какъ и новопиѳагорейцы, почитали въ стихіяхъ божественныя силы.

2) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 329—330. Что хотѣлъ Целлеръ сказать своею послѣднею фразою, признаемся, мы затрудняемся понять.

3) Демоны, которые въ пиѳагорейской системѣ занимаютъ посредствующее мѣсто между Богомъ и человѣкомъ, явившись въ ней какъ результатъ компромисса между политеизмомъ и философіей, не имѣютъ никакого отношенія къ ангелологіи ессеевъ, которая возникла совершенно изъ другихъ мотивовъ.

4) Быт. III, 24; XIX, 1; XXXII, 1; Нав. V, 14; Псал. XVII, 11; XCVIII, 1; 1 Цар. IV, 4; 2 Цар. VI, 2; 3 Цар. VIII, 6—7; Іезек. I, 1—28; X, 14; XXVIII, 13. 14. 16; Ис. VI, 1—7; Дан. VIII, 16; XII, 1; X, 13. 21 и пр.

вольно развито въ іудействѣ, во свидѣтельство чего достаточно указать здѣсь на апокрифическую «Книгу Эноха», принадлежащую, по мнѣнію большинства изслѣдователей, ко II-му вѣку до Р. Х.[1]), гдѣ авторъ ея знаетъ 30 именъ ангельскихъ и назначаетъ для ангеловъ значительный кругъ дѣйствія[2]); поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, если ессеи и въ самомъ дѣлѣ имѣли у себя весьма развитую ангелологію.

Далѣе, наши источники вовсе не даютъ основанія для вывода, сдѣланнаго Целлеромъ, будто «ессеи почитали вообще въ стихіяхъ божественныя силы»(15-ая аналогія) [3]), а что касается ессейскаго призыванія (Anrufung) солнца (аналогія 16-я), то мы уже имѣли случай говорить, что здѣсь нисколько нельзя видѣть какого-либо идолопоклонническаго обоготворенія его[4]), или даже «обращенія къ нему какъ къ живому, надѣленному особенною силою и святостію существу»[5]), а все дѣло заключается здѣсь только лишь въ томъ фактѣ, что ессеи совершали свои «отеческія» молитвы, обращаясь лицомъ не къ Іерусалиму, какъ было обычно, а именно на востокъ.

Затѣмъ, хотя у ессеевъ и у пиѳагорейцевъ практиковалось аллегорическое толкованіе писаній, однако несправедливо то утвержденіе Целлера, будто «тѣ и другіе любятъ символическое изложеніе своего ученія»(13-я аналогія)[6]), потому что это было свойственно только пиѳагорейцамъ, между тѣмъ какъ ессеи, по мнѣнію большинства изслѣдователей, къ которому склоняется также и самъ

---

[1]) См. Люцiусъ. Der Essenismus, s. 65. Также и Смирновъ въ своемъ „Историко-критическомъ изслѣдованіи Книги Эноха" относитъ время ея происхожденія ко II-му вѣку, частнѣе къ 162 или 161 году до Р. Х. Стр. 166.

[2]) Книга Эноха, гл. VI, 6; XX, 1; LXXXII, 10 и др. Намъ нѣтъ нужды входить въ рѣшеніе вопроса: было-ли заключенное здѣсь ученіе объ ангелахъ чисто-палестинскимъ, или-же развилось оно подъ иноземнымъ вліяніемъ; намъ достаточно только констатировать фактъ, что еще задолго до возникновенія новопиѳагорейства оно было уже извѣстно въ обширныхъ кружкахъ іудеевъ. Достойно замѣчанія, что Герцфельдъ, доказывающій александрійско-пиѳагорейское происхожденіе ессенизма и съ этой точки зрѣнія объясняющій всѣ воззрѣнія ессеевъ, тѣмъ не менѣе приходитъ къ тому выводу, что ессейское ученіе объ ангелахъ было скорѣе палестинскимъ, чѣмъ александрійскимъ. Gesch. des Volkes Israël, Bd. II, s. 404; § 14. Ср. s. 407, § 17.

[3]) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, 327—328.

[4]) Чего, впрочемъ, не рѣшается допустить и самъ Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 299.

[5]) Целлеръ. Ibid. s. 299.

[6]) Целлеръ. Ibid. s. 327.

Целлеръ[1]), извлекали именно ясныя мысли изъ словъ свящ. Писанія и, поучаясь въ своихъ субботнихъ собраніяхъ различнымъ нравственнымъ истинамъ[2]), вовсе не облекали своихъ сужденій въ аллегорическую одежду[3]).

Несправедлива также и та аналогія, въ которой Целлеръ приписываетъ ессеямъ обыкновеніе прикрывать свои сочиненія именами древнихъ и славныхъ мужей (14-я аналогія), такъ какъ о самостоятельной ессейской литературѣ намъ ничего достовѣрнаго неизвѣстно[4]); да кромѣ того и самъ Целлеръ замѣчаетъ, что въ настоящемъ случаѣ «со стороны ессеевъ единственными примѣрами подобныхъ поддѣлокъ могутъ служить: «Книга Премудрости Соломона» и «Книга Эноха», но эти слова его лишены всякаго значенія, ибо вслѣдъ за этимъ онъ-же продолжаетъ: «и обѣ эти книги не могутъ быть названы подлинно (eigentlich) ессейскими произведеніями, хотя онѣ и касаются ессенизма»[5]).

Что касается отрицанія ессеями клятвы (8-ая аналогія), то и самъ Целлеръ, указывая на IX-ую главу, 2-й ст. книги «Екклезіастъ», заключаетъ отсюда, что еще въ концѣ III-го вѣка до Р. Х. были въ Палестинѣ люди, которые воздерживались отъ клятвы[6]). Прибавимъ къ этому, что также и въ неканонической «Книгѣ Іисуса сына Сирахова» совѣтуется возможное воздержаніе отъ клятвы[7]); кромѣ того

---

[1]) См. Op. cit. s. 294.

[2]) Philo. Quod. omn. prob. lib. 877, D.

[3]) Особеннаго вниманія въ настоящемъ случаѣ заслуживаетъ мнѣніе Герцфельда, который, не смотря на свою готовность усматривать многія согласія ессеевъ съ пиѳагорейцами, все-же ясно отмѣчаетъ рѣзкое отличіе между ними въ этомъ отношеніи. Герцфельдъ. Gesch. des Volkes Israël. Bd. II, s. 401, 12.

[4]) См. выше стр. 24—25.

[5]) Новѣйшая критика однако рѣшительно отрицаетъ ессейское происхожденіе и даже какое-либо отношеніе означенныхъ книгъ къ ессеямъ. См. объ этомъ у Д. Поспѣхова. Историко-критическое изслѣдованіе „Книги Премудрости Соломона." Кіевъ, 1873 г., а также у Смирнова. Историко-критическое изслѣдованіе „Книги Эноха". Казань, 1888 г.

[6]) „Всему и всѣмъ—одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому.... какъ добродѣтельному, такъ и грѣшнику, какъ клянущемуся, такъ и боящемуся клятвы". [Еккл. IX, 2]. Эта ссылка должна имѣть въ нашихъ глазахъ тѣмъ большее значеніе, если принять во вниманіе, что, вопреки мнѣнію Целлера, самымъ позднимъ временемъ для происхожденія книги Екклезіастъ какъ выяснили это тщательныя изслѣдованія одного изъ нашихъ отечественныхъ богослововъ, слѣдуетъ считать „періодъ персидскаго владычества надъ іудейскимъ народомъ, продолжавшійся отъ 538 до 332 года до Р. Х." М. Олесницкій. Критико-экзегетическое изслѣдованіе книги Экклезіастъ. Стр. 162.

[7]) Кн. Іис. сына Сирах. XXIII, 11—15. Ср. XXXVII, 15.

и фарисеи дѣлали уже строгое различіе между дозволенными и недозволенными клятвами[1]), а изъ разсказа Іосифа о рѣшительномъ отказѣ нѣкоторыхъ изъ фарисеевъ принести клятву Ироду[2]) нѣкоторые не безъ основанія заключаютъ[3]), что были и между фарисеями такіе (какъ Полліонъ и Самей), которые совершенно отвергали клятву. Поэтому означенный принципъ могъ возникнуть у ессеевъ совершенно самостоятельно и безъ всякаго воздѣйствія на него со стороны новопиѳагорейства.

То-же самое нужно сказать и относительно бѣлыхъ одеждъ, которыя носили ессеи, равно какъ и пиѳагорейцы (6-ая аналогія), а также относительно очищеній и омовеній, употребляемыхъ тѣми и другими (7-ая аналогія). Это—обычаи чисто іудейскіе, отмѣченные еще въ Библіи[4]), такъ что, если угодно, естественнѣе было-бы говорить о заимствованіи ихъ новопиѳагорейцами у ессеевъ, чѣмъ наоборотъ, хотя и это невѣроятно, потому что бѣлый цвѣтъ одежды считается у всѣхъ народовъ символомъ радости и торжества, а омовенія, въ свою очередь, слишкомъ обычныя очистительныя средства, что-бы нужно было предполагать здѣсь какое-либо заимствованіе.

Целлеръ безъ всякихъ оговорокъ проводитъ еще также рѣшительную аналогію между новопиѳагорейцами и ессеями въ ихъ будто-бы согласномъ воздержаніи отъ употребленія мяса и вина (2-ая аналогія). По поводу этого нужно прежде всего замѣтить, что вопросъ о томъ, употребляли-ли ессеи мясо и вино, или нѣтъ, является однимъ изъ тѣхъ неуясненныхъ вопросовъ въ ессенизмѣ, на который трудно дать вполнѣ опредѣленный и надлежащимъ

---

1) См. Деренбургъ. Histoire de la Palestine. p. 169.

2) Antiqu. jud. XV, 10. 4.

3) Напр. Онъ. См. Jahrbücher für protest. Theologie. 1888. Heft 3, s. 374.

4) Іудейскимъ священникамъ закономъ предписано было одѣваться въ бѣлыя льняныя одежды, символизующія ихъ чистоту (Исх. XXVIII, 39—42; Лев. VI, 10; XVI, 4), и святые на небесахъ, омытые и очищенные отъ всякой скверны, по изображенію ветхозавѣтныхъ апокрифическихъ книгъ, представляются одѣтыми въ бѣлыя одежды. (3 Ездр. II, 39—45; Кн. Эноха, LXI, 18). Аналогичное этому представленіе мы находимъ также и у св. Іоанна Богослова (Апок. III, 4; VI. 11; VII, 9—14; XIX, 8). Наоборотъ, грязныя, или вообще запятнанныя одежды представляются въ Ветхомъ Завѣтѣ символомъ нечистоты (Захар. III, 3). Тѣсно связаны съ этимъ очищенія, равно какъ и омовенія, которыя предписано было совершать іудейскимъ священникамъ предъ отправленіемъ ими ихъ религіозныхъ обязанностей (Лев. XVI, 4. 24; 2 Паралип. XXX, 19); также и всему іудейскому народу вообще они предписаны были въ случаяхъ осквернія какою-нибудь нечистотою (Лев. XI, 25. 40; XV, 5—27).

образомъ обоснованный отвѣтъ и который съ равными основаніями рѣшается учеными различно. Что касается нашихъ древнѣйшихъ источниковъ, то они ни слова не говорятъ намъ о томъ, чтобы у ессеевъ имѣло мѣсто подобное воздержаніе, и это согласное молчаніе ихъ нельзя не признать многозначительнымъ. Тѣмъ не менѣе Целлеръ (равно какъ и многіе другіе изслѣдователи) безъ всякаго колебанія приписываетъ ессеямъ воздержаніе отъ мяса и вина, ссылаясь въ этомъ случаѣ на отверженіе ессеями кровавыхъ жертвъ (что, по его мнѣнію, и послужило причиной отверженія мясной пищи), на аналогичный обычай евіонитовъ и позднѣйшее свидѣтельство новоплатоника Порфирія[1]) (233—305 г. по Р. Х.). Однако, во-первыхъ, ниоткуда не видно, что-бы ессеи уклонялись отъ принесенія только лишь кровавыхъ жертвъ, а прочія храмовыя жертвы признавали; если Филонъ и выражается объ ессеяхъ такимъ образомъ: «οὐ ζῶα καταθύοντες»[2]), то все-же дальнѣйшія слова его: «ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες»[3]) ясно показываютъ, что онъ рѣшительно не думалъ приписывать ессеямъ приношеніе въ храмѣ какихъ-либо безкровныхъ жертвъ въ видѣ полевыхъ плодовъ, или хлѣбныхъ приношеній. Филонъ отрицаетъ у ессеевъ всю богослужебную внѣшность вообще, и если онъ въ приведенномъ мѣстѣ упоминаетъ только о животной жертвѣ, то, нужно полагать, потому, что она составляла наиболѣе церемоніальную часть ветхозавѣтнаго богослуженія. Что-же касается Іосифа, то тотъ прямо утверждаетъ, что ессеи не приносятъ никакихъ жертвъ — «θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι»[4]), ни кровавыхъ, ни безкровныхъ. Ко всему этому нужно добавить, что отверженіе кровавыхъ жертвъ вовсе не всегда и не вездѣ ведетъ за собою обязательное воздержаніе отъ мяса. Въ парсизмѣ, напр., нѣтъ кровавыхъ жертвъ, и тѣмъ не менѣе употребленіе мясной пищи вообще не запрещается[5]). Во-вторыхъ, ссылка на обычай евіонитовъ не можетъ имѣть въ данномъ случаѣ особеннаго значенія; она имѣла-бы доказательную силу только тогда, если-бы можно было съ несомнѣнностью установить тотъ фактъ, что еві-

---

1) Porphyr. De abstinentia ab esu animalium. Lib. IV, cap. 14. Въ пользу воздержанія отъ вина, такимъ образомъ, говоритъ только примѣръ евіонитовъ.

2) Philo. Quod. omn. prob. lib. 876. D.

3) Philo. Ibid.

4) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

5) Шпигель. Avesta. [Изд. 1859 г.] Bd. II, s. 71.

онивы должны быть разсматриваемы какъ христіанскіе потомки ессеевъ, но это, по словамъ Люціуса, «не только еще не доказано, но и вообще не можетъ быть доказано»[1]). Наконецъ, что касается Порфирія, то его свидѣтельству нельзя придавать въ настоящемъ случаѣ большой цѣны и вполнѣ ему довѣрять, такъ какъ даже и самъ Целлеръ причисляетъ его къ тѣмъ писателямъ, которыхъ отнюдь нельзя считать за самостоятельныхъ свидѣтелей о сектѣ ессеевъ[2]). И дѣйствительно, Порфирій, какъ извѣстно, въ своемъ разсказѣ объ ессеяхъ почти буквально повторяетъ лишь описаніе Іосифа, и его собственностью является здѣсь только замѣтка о крайне скудной пищѣ ессеевъ по субботамъ и мнѣніе (впрочемъ, нигдѣ прямо не высказанное) о воздержаніи ессеевъ отъ мяса. Это мнѣніе, которое такъ подходило къ собственной системѣ Порфирія, по всей вѣроятности, возникло у него вслѣдствіе ложнаго вывода, сдѣланнаго имъ изъ невѣрно понятыхъ словъ Іосифа объ умѣренности ессеевъ въ пищѣ и питьѣ. По крайней мѣрѣ трудно подыскать какое-либо другое основаніе для его объясненія, такъ какъ у Іосифа нѣтъ подобнаго свидѣтельства, хотя оно и было бы у него вполнѣ умѣстно для подтвержденія столь восхваляемыхъ Іосифомъ умѣренности и воздержанія ессеевъ.

Въ противоположность этому мнѣнію объ ессейскомъ аскетизмѣ въ разсматриваемомъ отношеніи, Люціусъ, повидимому, съ гораздо большимъ правомъ заключаетъ изъ нѣкоторыхъ указаній Филона и Іосифа, что ессеи и ѣли мясо и пили вино. Къ такому заключенію касательно перваго пункта приводитъ его уже то замѣчаніе Филона, что ессеи имѣли стада[3]), которыя служили, конечно, для ихъ пропитанія,—а также слова того-же Филона, что «управитель доставляетъ каждому ессею изобильную пищу—τροφὰς ἀφθόνους»[4]). «По истинѣ неудачное выраженіе, замѣчаетъ по этому поводу Люціусъ, для обозначенія небольшаго ломтя хлѣба и овощей, которыми, по предположенію нѣкоторыхъ, должны были жить ессеи»[5]). Целлеръ не могъ, конечно, игнорировать свидѣтельства Филона о занятіи ессеевъ скотоводствомъ, но онъ все-же высказалъ предположеніе, что ессеи пользовались только лишь продуктами скотоводства—молокомъ, шерстью и кожей, а самихъ жи-

1) Люціусъ. Der Essenismus. s. 56.
2) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 279.
3) Евсев. Praepar. Evang. Lib. VIII, cap. 11, § 8.
4) Philo. Ibid. § 10.
5) Люціусъ. Der Essenismus. s. 57.

вотныхъ, какъ не употребляемыхъ ими въ пищу, продавали»[1]). Противъ этого нужно однако сказать, что разъ ессеи не считали грѣхомъ убивать животныхъ (такъ какъ съ павшаго скота они не могли снимать кожъ—во избѣжаніе осквернения), то естественно допустить, что они также ѣли ихъ мясо, тѣмъ болѣе, что вообще скотоводство и употребленіе мяса едва-ли могутъ быть отдѣлены другъ отъ друга. Что-же касается того возраженія, что ессеи могли-де держать скотъ для продажи, то, во-первыхъ, по справедливому замѣчанію Люціуса, «ессеи оказались-бы сами по себѣ крайне непослѣдовательными, если-бы, принципіально отвергая употребленіе мяса вообще, они въ то-же время разводили (aufgezogen hätten) убойный скотъ для другихъ»[2]); а во-вторыхъ, прибавимъ мы съ своей стороны, нельзя предполагать у ессеевъ занятія скотоводствомъ исключительно только съ коммерческими цѣлями, такъ какъ всякая торговля была имъ рѣшительно запрещена[3]).

Пытались иногда выводить ессейское воздержаніе отъ мяса и вина изъ словъ Іосифа въ Bell. jud. Lib. II, cap. 8, § 5, но Люціусъ именно изъ этого мѣста выводитъ совершенно противоположное заключеніе. Коснемся прежде всего перваго пункта—воздержанія отъ мясной пищи. Іосифъ, разсказывая въ означенномъ мѣстѣ объ общихъ трапезахъ ессеевъ, говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: «въ тишинѣ садятся они въ общей столовой, и затѣмъ хлѣбникъ предлагаетъ каждому по порядку хлѣбы, а поваръ ставитъ предъ каждымъ отдѣльный сосудъ, заключающій въ себѣ одно кушанье (...ὁ δὲ μάγειρος ἓν ἀγγεῖον ἑξ ἑνὸς ἐδέσματος ἑκάστῳ παρατίθησι)». Хотя и говорится здѣсь объ одномъ кушаньи, но о томъ, что-бы оно состояло только лишь изъ растительной, а не изъ мясной пищи, рѣшительно нѣтъ и рѣчи, а между тѣмъ Іосифъ, заговоривъ о пищѣ ессеевъ, долженъ былъ-бы ясно отмѣтить такую важную особенность ессейской секты, если-бы таковая дѣйствительно существовала. Эту послѣднюю мысль высказываетъ, между прочимъ, Герцфельдъ, который также склоняется въ пользу того мнѣнія, что ессеи употребляли въ пищу мясо. «Я не думаю, говоритъ онъ, что-бы ессеи, подобно пиѳагорейцамъ, воздерживались отъ животной пищи и вообще боялись убивать животныхъ.... ибо такую особенность, какъ воздержаніе отъ всякой животной пищи, едва-ли бы

---

[1]) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 287, anm. 1.
[2]) Люціусъ. Der Essenismus. s. 57.
[3]) Philo. Quod. omn. prob. lib. 877, A. Cp. Bell jud. II, 8. 7.

оба—Филонъ и Іосифъ—оставили неупомянутой при описаніи ессенизма». И дѣйствительно, рѣшительно нельзя указать мотива, почему ни Іосифъ, ни Филонъ ни въ одномъ изъ своихъ описаній не отмѣчаютъ этой черты, не смотря на то, что первый имѣлъ для этого такой удобный случай и что вообще она могла-бы послужить для вящшаго восхваленія ессеевъ. Но вслѣдъ за высказаннымъ соображеніемъ Герцфельдъ приводитъ еще новый и, дѣйствительно, важный аргументъ въ подтвержденіе своего мнѣнія[1]): «кромѣ того, продолжаетъ онъ, воздержаніе пиѳагорейцевъ отъ всякой животной пищи основывается, какъ извѣстно, на ученіи о душепереселеніи, а это послѣднее, по Bell. jud. II, 8. 11, не было признаваемо ессеями»[2]). Силы у этого аргумента отнять нельзя, тѣмъ болѣе, что у самого Целлера можно найти свидѣтельство о томъ, что именно подобное-же основаніе имѣло, между прочимъ, мѣсто также и у новопиѳагорейцевъ. Нѣкто Соціонъ, жившій во времена Августа въ Александріи, разсказываетъ онъ, говоря о запрещеніи новопиѳагорейца Секстія относительно употребленія животной пищи, объясняетъ его ученіемъ о душепереселеніи[3]).

Всѣ эти доводы въ пользу мнѣнія относительно употребленія ессеями мясной пищи кажутся намъ по крайней мѣрѣ столько-же, если не болѣе, убѣдительными, какъ и доводы contra. Не менѣе также убѣдителенъ и доводъ Люціуса въ пользу того, что ессеи употребляли вино. Онъ обращаетъ въ этомъ случаѣ вниманіе именно на слѣдующія слова Іосифа въ Bell. jud. II, 8. 5: «тишина господствуетъ во время ессейскихъ трапезъ, никогда не бываетъ при нихъ ни крика, ни шума... и причиною этого служитъ, по объясненію Іосифа, постоянная ***трезвость*** ессеевъ и то обстоятельство, что они соблюдаютъ умѣренность въ пищѣ и питьѣ, употребляя ихъ ***только до насыщенія***»[4]). «Это положеніе, говоритъ Люціусъ, имѣетъ смыслъ только въ томъ случаѣ, если ессеи пили вино, потому что Іосифъ по истинѣ не за-

---

1) А его мнѣніе въ настоящемъ случаѣ тѣмъ болѣе заслуживаетъ вниманія и тѣмъ больше имѣетъ цѣны, что въ нѣкоторыхъ другихъ отношеніяхъ онъ поставляетъ ессеевъ въ связь съ пиѳагорейцами.

2) Герцфельдъ. Geschichte des Volkes Israël. Bd. II, s. 403.

3) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. [1-е изд.]. Bd. III, s. 500; 384. anm. 4.

4) „Τούτου [т. е. тишины] δὲ αἴτιον ἡ διηνεκὴς νῆψις καὶ τὸ μετρεῖσθαι παρ' αὐτοῖς τροφὴν καὶ ποτὸν μέχρι κόρου". Bell. jud. II, 8. 5.

служивалъ-бы вѣры, утверждая, что вода опьяняетъ»[1]). Убѣдительность этого довода Люціуса очевидна, и Целлеръ могъ поддержать свое мнѣніе о «новопиѳагорейскихъ ессеяхъ» только тѣмъ замѣчаніемъ, что «ессеи и всѣ хмѣльные напитки, точно такъ-же, какъ и мясо, могли-де причислить къ тому, что выходитъ за предѣлы необходимаго для насыщенія»[2]). Однако въ означенномъ мѣстѣ мы имѣемъ дѣло съ разсужденіемъ самого Іосифа, для котораго подобное мнѣніе является совершенно чуждымъ. Іосифъ объясняетъ ессейскую тишину при трапезахъ тѣмъ, что ессеи вслѣдствіе своей умѣренности ѣли и пили только «до сытости», а умѣренность ихъ отнюдь не приводитъ еще къ полному воздержанію отъ хмѣльныхъ напитковъ, но лишь къ умѣренности ихъ питья, т. е. другими словами: говоритъ только объ умѣренномъ употребленіи ессеями хмѣльныхъ напитковъ. Если мы прибавимъ къ этому, что единственнымъ основаніемъ для мнѣнія о воздержаніи ессеевъ отъ употребленія вина служитъ лишь ссылка на аналогичный этому обычай евіонитовъ, тождество которыхъ съ ессеями вообще едва-ли можетъ быть удостовѣрено, то еще болѣе рѣзко выступаетъ сомнительность подобнаго факта, вовсе не засвидѣтельствованнаго притомъ нашими источниками.

Такимъ образомъ, въ виду отсутствія достовѣрныхъ и точныхъ данныхъ, принципіальное и абсолютное воздержаніе ессеевъ отъ употребленія мяса и вина, собственно говоря, не можетъ быть удостовѣрено съ полной несомнѣнностью и очевидностью. Но если-бы это заключеніе, главнымъ образомъ вслѣдствіе общераспространенности мнѣнія объ ессейскомъ вегетаріанизмѣ и воздержаніи отъ вина[3]), и показалось черезчуръ смѣлымъ, то мы, на основаніи всего вышеизложеннаго, считаемъ себя въ правѣ сдѣлать по крайней мѣрѣ такой выводъ: если, съ одной стороны, и нельзя считать за безусловно несомнѣнный фактъ то, что ессеи употребляли мясо и вино, такъ какъ для этого нѣтъ положительныхъ данныхъ, прямо удостовѣряющихъ это, то, съ другой стороны, нельзя также категорически и отвергать возможности подобнаго факта, потому что историческія замѣчанія объ ессеяхъ

---

1) Люціусъ. Der Essenismus. s. 57.

2) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 287, anm. 2.

3) Мнѣніе объ этихъ воздержаніяхъ ессеевъ издавна получило, такъ сказать, права гражданства въ научной литературѣ по вопросу объ ессенизмѣ и такъ утвердилось среди большинства изслѣдователей, что они и представить себѣ не могутъ ессейскую секту безъ означенныхъ воздержаній.

Іосифа и Филона, пользующихся отчасти такого рода выраженіями, подлинный смыслъ которыхъ трудно установить, безусловно не противорѣчатъ этому сужденію, тѣмъ болѣе, что если гдѣ-либо, то именно здѣсь долженъ имѣть свое примѣненіе аргументъ a silentio. Но во всякомъ случаѣ, такъ какъ вопросъ о томъ, употребляли-ли ессеи мясо и вино, по меньшей мѣрѣ долженъ быть признанъ открытымъ, то, безъ сомнѣнія, этотъ пунктъ нельзя дѣлать исходной точкой опоры для какихъ-либо важныхъ выводовъ и предположеній; а посему и разсматриваемая нами аналогія не только должна потерять то значеніе, какое придаетъ ей Целлеръ при доказательствѣ связи ессеевъ съ новопиѳагорейцами, но и вовсе должна быть исключена изъ числа достовѣрныхъ аналогій, какъ трактующая о предметѣ, еще не вполнѣ уясненномъ, и въ сущности не констатирующая полнаго согласія между сравниваемыми явленіями [1]).

Что касается указываемаго Целлеромъ согласія между ессеями и новопиѳагорейцами въ отверженіи кровавыхъ жертвъ (1-ая аналогія), то не говоря уже о томъ, что ессеи, по всѣмъ даннымъ, уклонялись отъ принесенія всѣхъ вообще храмовыхъ жертвъ, слѣдовательно, въ томъ числѣ и безкровныхъ, замѣтимъ, что здѣсь еще далеко до полнаго сходства: не принося жертвъ въ храмѣ, ессеи тѣмъ не менѣе имѣли свои особыя священнодѣйствія, которыя Іосифъ называетъ то ἁγνεῖαι [2]), то даже прямо θυσίαι [3]), имѣли своихъ особо избираемыхъ священниковъ [4]) и посвящали извѣстныя времена дня для молитвы [5]). Между тѣмъ новопиѳагорейцы, насколько это можно заключать изъ оставшихся послѣ нихъ сочиненій, отвергали не только кровавыя жертвы, но даже и всю богослужебную внѣшность. Соотвѣтственно своему ученію о верховномъ Божествѣ, какъ неизмѣримо возвышающемся надъ міромъ и чуждомъ всякаго соприкосновенія съ матеріею — источникомъ всякаго зла и осквернения, о божественной сущности человѣческой души, о ея стѣсненіи и осквернении матеріей, о необходимости освободить душу изъ темницы плоти и возвести къ божествен-

---

а) Основаніе для отверженія мяса, если таковое было у ессеевъ, во всякомъ случаѣ должно было быть иное, чѣмъ у новопиѳагорейцевъ, такъ какъ ессеи не вѣрили въ переселеніе душъ.

б) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

в) Ibid.

г) Bell. jud. II, 8. 5.

д) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5; Bell. jud. II, 8. 5.

ному,—соотвѣтственно такимъ своимъ воззрѣніямъ, новопиѳагорейцы признавали единственно правильнымъ богопочтеніе, состоящее не въ жертвахъ вообще и словесныхъ молитвахъ, но въ религіозномъ возвышеніи духа и въ строгой аскетической жизни, благодаря чему человѣкъ получалъ возможность еще на землѣ подняться выше обыкновенной человѣческой природы, пріобрѣсть особенную прозорливость и чудодѣйственную силу, а послѣ смерти тѣла—освободиться отъ очистительныхъ странствованій по разнымъ тѣламъ и прямо перейти въ лучшее, блаженное состояніе[1]). Но помимо этого обратимъ вниманіе на другую сторону дѣла. Извѣстенъ принципъ, что во многихъ случаяхъ, когда еще нельзя дать надлежащаго объясненія данному факту, съ полною вѣроятностью можно утверждать, какое объясненіе не можетъ быть принято. Этотъ принципъ вполнѣ приложимъ и здѣсь. Заслуживаетъ-ли, въ самомъ дѣлѣ, какого-либо вѣроятія то предположеніе, что-бы ессеи оставили предписанныя закономъ жертвы единственно только вслѣдствіе простаго подражанія новопиѳагорейцамъ и усвоенія ихъ принциповъ? Мыслимое-ли дѣло, что-бы извѣстная часть іудеевъ рѣшилась на нарушеніе этого установленнаго самимъ Богомъ, составляющаго душу ветхозавѣтнаго богопочтенія, религіознаго учрежденія, не имѣя для этого никакихъ другихъ, болѣе серьезныхъ основаній, какъ только желаніе слѣдовать примѣру и воззрѣніямъ новопиѳагорейцевъ? По нашему мнѣнію, никакое вліяніе новопиѳагорейской, да и вообще какой-бы то ни было языческой школы, какъ-бы ни было оно сильно, не произвело-бы подобнаго факта, если-бы въ тогдашнемъ состояніи іудейства не было дано какихъ-либо важныхъ основаній для этого. А разъ такія основанія въ іудействѣ дѣйствительно существовали (несомнѣнность чего будетъ удостовѣрена ниже), тогда уже рѣшительно нѣтъ нужды обращаться къ новопиѳагорейцамъ для объясненія разсматриваемой особенности ессенизма.

Обращаясь, наконецъ, къ аналогіи, указываемой Целлеромъ въ ученіи о душѣ (аналогія 20-я), замѣтимъ, что и въ этомъ пунктѣ не

---

[1]) Изъ дошедшаго до насъ отрывка изъ сочиненія Аполлонія о жертвахъ [См. у Евсевія. Praepar. evang. Lib. IV, cap. 13] видно, что, по ученію этого новопиѳагорейца, Верховный Богъ отличенъ отъ подчиненныхъ боговъ, что Онъ выше всякаго соприкосновенія съ міромъ, что всѣ земныя существа, не только животныя, но и растенія, осквернены матеріей, и что, поэтому, Верховное существо должно быть чтимо *не жертвами, и даже не мольбами*, выражаемыми въ словахъ, но чисто духовнымъ поклоненіемъ.

только нѣтъ полнаго согласія между ессеями и новопиѳагорейцами, но, напротивъ, обнаруживается весьма и весьма существенное отличіе. Новопиѳагорейцы учили именно о переселеніи душъ, какъ неизбѣжномъ очистительномъ средствѣ для освобожденія отъ узъ матеріи и грѣха и для достиженія блаженнаго состоянія; у ессеевъ же нѣтъ и намека на что-либо подобное, что констатируетъ и самъ Целлеръ. Уже это одно дѣлаетъ невѣроятнымъ предположеніе о заимствованіи ессеями ученія о душѣ отъ новопиѳагорейцевъ, потому что въ такомъ случаѣ было-бы рѣшительно непонятно, почему ессеи, усвоивъ себѣ, допустимъ, нѣкоторыя черты изъ антропологическаго ученія новопиѳагорейцевъ, вмѣстѣ съ тѣмъ не позаимствовали-бы также и существеннаго пункта этого ученія — ученія о душепереселеніи? Аналогія, какъ одинъ изъ видовъ доказательства и получаетъ свою силу именно тогда, когда указываемое ею сходство между предметами или явленіями въ извѣстномъ отношеніи распространяется на всѣ относящіяся сюда существенныя черты или свойства.

Правда, Целлеръ, въ угоду параллелизму, желаетъ свести до минимума неблагопріятное для его теоріи впечатлѣніе, производимое означеннымъ различіемъ, и видоизмѣняя свои прежнія слова[1]), въ послѣднемъ (3-мъ, 1881 г.) изданіи своего сочиненія замѣчаетъ, что «это отсутствіе у ессеевъ ученія о душепереселеніи едва-ли причиняетъ ущербъ ихъ согласію съ новопиѳагорейцами, такъ какъ это миѳическое представленіе было-де молча оставлено многими также и въ новопиѳагорейской школѣ»[2]). Однако едвали можетъ быть вполнѣ убѣдительно это замѣчаніе, или вѣрнѣе — предположеніе Целлера, такъ какъ оно не имѣетъ для себя достаточныхъ основаній и противорѣчитъ даже собственнымъ показаніямъ этого ученаго. Излагая исторію новопиѳагорейства, Целлеръ въ одномъ мѣстѣ замѣчаетъ: «ученіе о переселеніи душъ въ остаткахъ школы пиѳагорейской *выступаетъ* все-таки только изрѣдка, и мнимый Тимей Локръ довольно ясно даетъ разумѣть, что онъ видитъ въ ученіи о душепереселеніи только вымыселъ, который является вполнѣ цѣлесообразнымъ съ практической точки зрѣнія, а въ отношеніи своей теоретической истинности стоитъ на одной линіи съ миѳами относительно аида»[3]). Какъ-бы то ни

[1]) См. объ этомъ выше стр. 149.

[2]) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 329. [Вопреки замѣчаніямъ, высказаннымъ въ I-мъ (1852 г.) и во II-мъ (1868 г.) изд.].

[3]) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 138.

было, но во всякмоъ случаѣ уже на основаніи самой вышеприведенной тирады нельзя отрицать того факта, что этому пиѳагорейскому ученію, хотя, быть можетъ, и рѣдко, согласно замѣчанію Целлера, но все-же давалось мѣсто въ сочиненіяхъ новопиѳагорейцевъ, и самъ Целлеръ указываетъ въ этомъ случаѣ на Александра Полигистора, Филострата, Нуменія, Кронія и др.[1]). Такъ, въ Филостратовомъ жизнеописаніи Аполлонія Тіанскаго «ученіе о душепереселеніи, говоритъ онъ, не только предлагается самымъ настойчивымъ образомъ, но также подтверждается примѣрами самаго необыкновеннаго свойства»[2]). Такъ, напр., по разсказу Филострата, Аполлоній встрѣтилъ въ Египтѣ ручнаго льва, который подошелъ къ нему въ храмѣ, высказывая необыкновенное расположеніе. Аполлоній, приласкавши его, сказалъ присутствовавшимъ, что левъ проситъ его открыть всѣмъ, чья душа въ немъ находится, и что въ немъ живетъ именно душа египетскаго царя Амазиса[3]). Въ Индіи одинъ мудрецъ показалъ Аполлонію мальчика, въ котораго переселилась душа троянскаго героя Паламеда[4]). Эти и имъ подобные нелѣпые вымыслы имѣютъ однако то значеніе, что они наглядным образомъ удостовѣряютъ существованіе у новопиѳагорейцевъ ученія о душепереселеніи, согласно которому нечистыя души, странствуя изъ одного тѣла въ другое, переходятъ даже въ неразумныя твари. Вообще нужно замѣтить, что ученіе о душепереселеніи не только должно было сохраняться у новопиѳагорейцевъ въ виду того, что оно составляло для нихъ древнее священное преданіе (а они, по замѣчанію Целлера[5]), «сами желали считать себя за истинныхъ учениковъ самосскаго философа»), но оно даже получило у нихъ особенное и преимущественное значеніе, потому что прямо вытекало изъ ихъ антропологическаго ученія. Человѣкъ, по взгляду новопиѳагорейцевъ, есть механическое смѣшеніе или соединеніе двухъ противоположныхъ и враждебныхъ другъ другу началъ—души, сущность которой божественна, и тѣла, принадлежащаго матеріи, которое такимъ образомъ неизбѣжно являлось узами, или темницею для души. Поэтому, если человѣкъ желаетъ освободиться отъ узъ матеріи и

---

1) Целлеръ. Op. cit. Ibid. s. 138, 155 и др.

2) Целлеръ. Op. cit. Ibid. s. 138.

3) Philostr. Vita Apollonii. Lib. V, cap. 42. См. у Целлера въ первомъ изданіи. Bd. III, s. 550; anm. 3.

4) Vita Apollonii. Lib. III, cap. 22.

5) Целлеръ. Op. cit. Bd. III. Abth. II, s. 111.

грѣха, онъ долженъ подавить въ себѣ всѣ чувственныя потребности и стремленія, всѣ ощущенія, привязывающія его къ чувственному міру, чему можетъ способствовать истинная мудрость, состоящая въ чистотѣ жизни, различныхъ аскетическихъ воздержаніяхъ и правильномъ богопочтеніи; въ противномъ-же случаѣ душа подвергается необходимости переселеній, которыя, по Плутарху, ограничиваются человѣческими тѣлами[1]), а по Филострату, Нуменію и Кронію, простираются и на животныхъ. У новопиѳагорейцевъ душепереселеніе является такимъ образомъ тяжелою и неизбѣжною необходимостью, потребною для очищенія души, и если это ученіе не всегда (или не во всѣхъ сочиненіяхъ) у новопиѳагорейцевъ высказывается прямо, какъ утверждаетъ это Целлеръ, то надо полагать—потому, что оно подразумѣвается у нихъ, какъ для всѣхъ извѣстный и понятный пунктъ ихъ ученія. Во всякомъ случаѣ самъ Целлеръ свидѣтельствуетъ, что ученіе о переселеніи душъ составляло главную составную часть въ новопиѳагорейскихъ мистеріяхъ[2]).

Отсутствіемъ у ессеевъ ученія о душепереселеніи еще не ограничивается ихъ значительное отличіе отъ новопиѳагорейцевъ: у ессеевъ, какъ мы знаемъ, не было также и ученія о числахъ, которое составляло одинъ изъ членовъ ученія новопиѳагорейцевъ, возобновившихъ доктрины Пиѳагора. Целлеръ, соотвѣтственно своей точкѣ зрѣнія, естественно, желаетъ ослабить значеніе также и этого различія, замѣчая по этому поводу: «мало можетъ говорить противъ связи обѣихъ школъ то, что въ нашихъ повѣствованіяхъ не упоминается о присутствіи у ессеевъ пиѳагорейскаго ученія о числахъ; кто допускаетъ, что ессенизмъ произошелъ изъ новопиѳагорейства, тотъ еще въ силу этого не имѣетъ нужды принимать, что онъ усвоилъ себѣ новопиѳагорейское умозрѣніе во всемъ его объемѣ»[3]). Но дѣло въ томъ, что Целлеръ вообще выставляетъ ессеевъ до того ревностными послѣдователями Пиѳагора, что они, по его увѣренію, нѣкоторыя изъ пиѳагорейскихъ доктринъ доводили до болѣе крайнихъ выводовъ, чѣмъ сами ново-

---

[1]) Плутархъ. De defectu oraculor. X. „Ἐνίαις δὲ (ψυχαῖς) συμβαίνει μὴ κρατεῖν ἑαυτῶν, ἀλλ' ὀφιεμέναις καὶ ἀναδυομέναις πάλιν σώμασι θνητοῖς ἀλαμπῆ καὶ ἀμυδρὰν ζωήν," ὥσπερ ἀναθυμίασιν ἴσχειν". Также и Филострат. Vita Apollonii. III, 19; VIII, 7. 18.

[2]) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 83; ср. ibid. s. 121, anm. 1 [по 2-му изданію].

[3]) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 329.

пиѳагорейцы (напр., въ отношеніи безбрачія, общенія имуществъ, фактическаго отверженія рабства и пр.). Поэтому трудно согласиться съ тѣмъ, что-бы ученіе о числахъ, составлявшее самую характерную черту и существенный элементъ въ пиѳагорейской доктринѣ, было рѣшительно отвергнуто ессеями и что-бы оно совсѣмъ не отразилось въ ессенизмѣ, если-бы онъ дѣйствительно происходилъ отъ новопиѳагорейства. Сознавая, быть можетъ, справедливость подобной мысли, Целлеръ счелъ себя вынужденнымъ замѣтить: «мы не знаемъ, дѣйствительно-ли для ессенизма оставалось чуждымъ умозрѣніе о числахъ и не входило-ли оно въ отдѣльныя части ессейскаго ученія, какъ именно ученіе объ ангелахъ, врачебное и магическое искусство»[1]). Подобныя догадки однако нисколько-не пособляютъ дѣлу и не подкрѣпляютъ выводовъ, основанныхъ на эфемерныхъ, въ большинствѣ случаевъ, аналогіяхъ, тѣмъ болѣе, что и самъ Целлеръ не считаетъ возможнымъ повторять въ этомъ случаѣ тѣ соображенія Люттербека, посредствомъ которыхъ тотъ пытался было доказать существованіе у ессеевъ ученія о числахъ.

Съ другой стороны, Целлеръ желаетъ смягчить разсматриваемое отличіе еще слѣдующимъ образомъ: «ученіе о числахъ, замѣчаетъ онъ, не имѣло вообще для всей новопиѳагорейской школы одинаковаго значенія. Напр., Аполлоній у Филострата не хочетъ ничего и слышать о немъ; изъ нашихъ фрагментовъ оно большинствомъ (именно этическими и политическими) совершенно игнорируется,—даже Оцеллъ, для космологіи котораго, должно полагать, оно необходимо, ни однимъ словомъ не касается его; въ выдержкахъ Александра (Diog. VIII, 25) оно весьма кратко упоминается и въ «золотомъ стихотвореніи» пиѳагорейская клятва (V, 47) является единственнымъ, что̀ напоминаетъ его»[2]). Однако, если въ нѣкоторыхъ новопиѳагорейскихъ сочиненіяхъ, или, вѣрнѣе сказать, въ нѣкоторыхъ изъ тѣхъ именно фрагментовъ ихъ, которые сохранились до насъ, и не упоминается о числахъ, то это еще не свидѣтельствуетъ о томъ, что-бы это ученіе не имѣло существеннаго значенія въ новопиѳагорейской школѣ вообще. Напротивъ, у самого Целлера можно находить многочисленныя свидѣтельства въ пользу того, что новопиѳагорейцы въ этомъ отношеніи твердо стояли на почвѣ древняго пиѳагорейскаго уче-

---

1) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 329.

2) Целлеръ. Op. cit. Ibid.

нія и продолжали учить, что «число есть первообразъ міра, первоначальная мысль Божества, владыка формъ и идей, орудіе міробразованія, основа и принципъ всѣхъ вещей, истинная и вѣчная сущность, послужившая образцомъ для всѣхъ вещей»,—что также и «міровая душа, равно какъ и душа человѣческая, есть именно число, и частнѣе—число самодвижущееся, содержащее въ себѣ всѣ гармоническія отношенія» и т. п.[1]). А въ одномъ мѣстѣ Целлеръ прямо замѣчаетъ, что «такъ какъ числа разсматривались новопиѳагорейцами какъ посредствующій членъ между Богомъ и міромъ, творческой причиной и ея произведеніями, какъ первообразъ и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ орудіе міробразованія, то ученіе о числахъ получало для новопиѳагорейской философіи величайшее значеніе (den höchsten Werth); только, добавляетъ онъ, у адептовъ этой философіи трактуется гораздо меньше о математическихъ свойствахъ чиселъ,—хотя, впрочемъ, и это не остается безъ вниманія,—чѣмъ объ ихъ высшемъ теологическомъ, метафизическомъ и натурфилософскомъ значеніи»[2]), и вслѣдъ затѣмъ Целлеръ приводитъ выдержки изъ сочиненій тѣхъ новопиѳагорейскихъ писателей, у которыхъ находится подобное ученіе. Изъ таковыхъ можно указать въ особенности на Модерата изъ Гадеса, который «сдѣлалъ предметомъ своихъ изслѣдованій преимущественно теоретическую, научную сторону пиѳагорейства, и, слѣдовательно, также именно и относящееся сюда ученіе о числахъ»[3]); затѣмъ, на Теона изъ Смирны, «который также занимался ученіемъ о числахъ и писалъ о математикѣ и музыкѣ»[4]); на Никомаха изъ Геразы, который «написалъ два замѣчательныхъ (еще сохранившихся и донынѣ) произведенія: «Объ ариѳметикѣ» и «О гармоникѣ», а также «Θεολογούμενα Ἀριθμητικά» (не дошедшее до насъ), гдѣ онъ разсматривалъ числа отъ единицы до десяти, что-бы доказать ихъ болѣе глубокое значеніе и божественную природу»[5]); на Нуменія, развивавшаго ту мысль, что сущность души состоитъ въ числѣ, и на многихъ другихъ. Все это, говоримъ мы, ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что новопиѳагорейцами вообще вовсе не было оставлено древне-пиѳагорейское ученіе о числахъ, и что полнѣйшее отсутствіе этого послѣдняго въ ессенизмѣ само по себѣ мно-

---

1) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 120. 121. 125. 136 и мн. др.
2) Целлеръ. Op. cit. Ibid. s. 122.
3) Лютгербекъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 383.
4) Лютгербекъ. Ibid. s. 383.
5) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 122, 123, anm. 3.

го подрываетъ предположеніе Целлера о новопиѳагорейскомъ происхожденіи ессенизма.

Итакъ, всѣ эти разсмотрѣнныя нами, столь искусно подобранныя и сгруппированныя въ одномъ мѣстѣ, аналогіи Целлера, которыя съ перваго взгляда могутъ показаться несокрушимымъ оплотомъ его теоріи, при ближайшемъ изслѣдованіи ихъ, оказываются довольно слабыми и далеко недостаточными аргументами для того, что-бы сообщить всякому безпристрастному читателю непоколебимое убѣжденіе въ полной справедливости того мнѣнія, якобы ессенизмъ обязанъ своимъ происхожденіемъ новопиѳагорейству. Безспорно, что изъ всѣхъ аналогій, приведенныхъ Целлеромъ, наибольшій интересъ въ данномъ случаѣ представляютъ тѣ именно аналогіи, въ которыхъ, по увѣренію Целлера, особенно ярко обнаружилось, съ одной стороны, полное сходство съ новопиѳагорействомъ, а съ другой—рѣзкое отличіе отъ іудейства, т. е. другими словами: тѣ аналогіи, которыя касаются такихъ особенностей, какими ессеи наиболѣе отличались отъ древнѣйшаго и современнаго имъ іудейства. Эти-то именно аналогіи въ случаѣ, если-бы онѣ оказались вѣрными, только и могли-бы быть разсматриваемы въ качествѣ важныхъ аргументовъ, говорящихъ въ пользу мнѣнія Целлера. Что-же касается тѣхъ аналогій, которыя относятся къ второстепеннымъ частностямъ, или-же отмѣчаютъ такіе пункты сходства съ новопиѳагорействомъ, какіе вполнѣ согласовались также съ обычаями и ученіемъ ортодоксальнаго іудейства, то само собою разумѣется, онѣ не могутъ имѣть никакого особеннаго значенія при рѣшеніи означеннаго вопроса, такъ какъ, безъ сомнѣнія, бо́льшую силу доказательности должно приписать аналогіямъ, въ которыхъ сравниваются, такъ сказать, единицы одинаковаго порядка (въ данномъ случаѣ—ортодоксальное іудейство и ессейство, составляющее извѣстную отрасль его), чѣмъ аналогіямъ, говорящимъ о предметахъ или явленіяхъ болѣе или менѣе отдаленныхъ другъ отъ друга, какимъ должно представляться по отношенію къ іудейству новопиѳагорейство.

Но что-же однако оказывается изъ сдѣланнаго нами разбора аналогій Целлера? Оказывается, что для тѣхъ именно важнѣйшихъ особенностей, какими ессеи болѣе всего отличались отъ остальныхъ іудеевъ и какія, слѣдовательно, наиболѣе нуждаются въ объясненіи, нельзя указать вполнѣ соотвѣтственныхъ параллелей въ новопиѳагорействѣ, и наоборотъ: многія существенныя особенности этого послѣдняго не встрѣчаются въ ессействѣ. Такъ,

напр., такія существенно важныя и наиболѣе отличительныя особенности ессейства, какъ безбрачіе, строгая обособленность и тѣсная сплоченность ессеевъ, составлявшихъ особый замкнутый орденъ, общеніе имуществъ, общественныя трапезы, особыя ессейскія священнодѣйствія, замѣнившія собою храмовыя жертвы, фактическое отверженіе рабства, воздержаніе отъ помазанія масломъ, особое ученіе о душѣ, чуждое, однако, мысли о душепереселеніи и пр.,—особенности, въ которыхъ больше всего сказывается отличіе ессеевъ отъ іудеевъ, тѣмъ не менѣе не находятъ себѣ полнаго или-же точно удостовѣреннаго соотвѣтствія также и въ новопиѳагорействѣ. Съ другой стороны, многія существенныя особенности новопиѳагорейства, какъ-то: научныя занятія новопиѳагорейцевъ математикой, астрономіей и естествовѣдѣніемъ, ихъ философскія умозрѣнія, имѣющія цѣлью указать надлежащія средства къ истинному богопознанію и богопочтенію, ученіе о посредствующихъ существахъ между Богомъ и міромъ, почитаніе стихій за божественныя силы, ученіе о двухъ душахъ въ человѣкѣ—разумной и неразумной [1]), ученіе о душепереселеніи, ученіе о символическомъ и таинственномъ значеніи чиселъ и, наконецъ, строгій аскетизмъ новопиѳагорейцевъ, требующій воздержанія отъ мяса и вина—не говоря уже о нѣкоторыхъ второстепенныхъ частностяхъ—остаются совершенно чуждыми, или-же точно не удостовѣряются въ ессействѣ.

Остается, такимъ образомъ, весьма незначительное число аналогій, о которыхъ можно сказать, что онѣ отмѣчаютъ дѣйствительно существовавшія черты сходства между ессействомъ и новопиѳагорействомъ, но не столько по своему ограниченному количеству, сколько именно по своему характеру, эти аналогіи отнюдь не даютъ несомнѣннаго права на тотъ выводъ, къ которому пришелъ Целлеръ, утверждающій близкое родство и взаимную зависимость этихъ двухъ историческихъ явленій. Можно-ли, въ самомъ дѣлѣ, придавать много значенія такимъ чертамъ сходства между ессеями и новопиѳагорейцами, какъ ихъ дѣленіе на классы и повиновеніе старшимъ, ихъ одинаковое взаимное дружелюбіе и простая жизнь, ихъ общій обычай омовеній и ношенія бѣлой одежды, храненіе ученія въ тайнѣ, отверженіе клятвы? Во-первыхъ, все это такія, по большей части внѣшнія, черты сходства,

---

1) „Δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς—τὴν μὲν λογικὴν, τὴν δὲ ἄλογον", говоритъ, напр., Нуменій. Новицкій. Постепенное развитіе древнихъ филос. ученій. Ч. IV, стр. 33.

которыя могли оказаться согласными совершенно случайно въ обществахъ, одушевленныхъ болѣе или менѣе одинаковыми стремленіями, направленными къ достиженію высшей святости жизни, будучи естественнымъ проявленіемъ внутренняго существа человѣческаго духа, при извѣстныхъ условіяхъ обнаруживающагося во внѣ у самыхъ различныхъ людей и обществъ одинаковымъ образомъ. Это въ особенности примѣнимо къ такимъ мистическимъ обществамъ, стремящимся къ созерцательно религіозной жизни, къ какимъ должно отнести и разсматриваемыя нами: мистическое направленіе являлось независимо у самыхъ различныхъ народовъ, и проявленія его всегда были сходны. «Можно придти къ великимъ погрѣшностямъ, замѣчаетъ одинъ изъ лучшихъ западныхъ церковныхъ историковъ послѣдняго времени, если изъ сходства такихъ религіозныхъ явленій, родство которыхъ нужно объяснять изъ общаго внутренняго основанія въ существѣ человѣческаго духа, станутъ дѣлать заключенія о внѣшнемъ происхожденіи одного отъ другаго»[1]). Во-вторыхъ, что самое главное, всѣ тѣ обычаи и воззрѣнія ессеевъ, въ какихъ обнаруживается дѣйствительное, а не мнимое, сходство съ новопиѳагорейцами, находятъ для себя (какъ мы это отчасти уже видѣли выше и какъ выяснится это еще съ большею убѣдительностью впереди) или полнѣйшую аналогію, или-же достаточное основаніе для своего развитія въ самомъ іудействѣ, и потому, конечно, совершенно не требуютъ для своего объясненія обращенія къ какимъ-либо иноземнымъ вліяніямъ, такъ какъ едва-ли кто станетъ спорить противъ того, что гораздо естественнѣе искать этого объясненія въ нѣдрахъ самого-же палестинскаго іудейства, послужившаго, такъ сказать, материнскимъ лономъ для ессейства, чѣмъ въ совершенно чуждой для него языческой философской системѣ новопиѳагорейцевъ.

Не смотря на то, что и въ аналогіяхъ Целлера въ достаточной степени обнаружились уже слабыя стороны его теоріи, все-же, нужно замѣтить, самое слабое мѣсто его теоріи—не здѣсь, а именно въ тѣхъ историческихъ и хронологическихъ затрудненіяхъ, которыя она вызываетъ. Исторически нельзя установить того факта, что-бы новопиѳагорейцы какимъ-либо образомъ оказывали вліяніе на палестинскихъ іудеевъ. Посмотримъ, въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ Целлеръ хочетъ исторически обосновать генетическую связь ессеевъ съ новопиѳагорейцами.

---

1) Неандеръ. Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Bd. I, s. 75.

Въ первомъ изданіи (1852 г.) своей «Исторіи греческой философіи», гдѣ Целлеръ проводилъ, между прочимъ, ту мысль, что палестинскіе ессеи были именно потомками и подражателями египетскихъ ѳерапевтовъ, онъ съ увѣренностью указывалъ на Египетъ, какъ на родину ессенизма, такъ какъ тамъ іудеи впервые вошли-де въ тѣсныя сношенія съ греками и усвоили себѣ греческое образованіе и греческую философію. Но во второмъ (1868 г.) и третьемъ (1881 г.) изданіяхъ своей книги Целлеръ измѣнилъ свое мнѣніе о первенствѣ ѳерапевтизма и призналъ историческое старшинство за ессенизмомъ[1]), вслѣдствіе чего ему по необходимости пришлось признать Палестину родиной ессенизма и доказывать, какъ это ни трудно, непосредственное вліяніе новопиѳагорейцевъ на палестинское іудейство. Целлеръ дѣлаетъ это такимъ образомъ: указавши на то, что время происхожденія ессенизма, въ виду свидѣтельства Іосифа въ Antiqu. jud. XIII, 5. 9, нужно полагать около средины втораго дохристіанскаго вѣка, онъ замѣчаетъ, что Палестина, находясь уже болѣе полутора вѣка подъ властью египетскихъ, а потомъ сирійскихъ царей, подверглась въ то время сильному вліянію со стороны эллинизма. «Въ послѣднее время предъ возстаніемъ Маккавеевъ, говоритъ Целлеръ, увлеченіе греческими обычаями и образомъ мыслей сдѣлало даже въ самомъ Іерусалимѣ такіе успѣхи, что нечестивый первосвященникъ (Іасонъ, или Язонъ) могъ отважиться въ виду храма построить греческую гимназію, что его подчиненные (т. е. священники) оставляли храмовое богослуженіе и жертвы ради посѣщенія палестры[2]), а слѣды обрѣзанія старались прикрыть искусственнымъ образомъ[3]). Очевидно, что этого не могло-бы быть, если-бы въ самой столицѣ іудейской національной жизни не образовалась сильная партія эллинофиловъ (Griechen-freunde). Можемъ ли мы удивляться тому, продолжаетъ Целлеръ, если при такомъ направленіи умовъ находило для себя вниманіе такое столь распространенное въ тѣ вѣка явленіе, какъ ореико-пиѳагорейская жизнь, и если здѣсь, наряду съ тѣми легкомысленными, которые готовы были промѣнять вѣру своихъ отцовъ на иноземную сущность, и съ тѣми фанатиками, которые съ крайнимъ презрѣніемъ

---

[1]) Во второмъ изданіи: Bd. III, Abth. II. s. 289, а въ третьемъ—Bd. III, Abth. II, s. 333.

[2]) Палестрою называлось у грековъ мѣсто для кулачныхъ боевъ и разнаго рода другихъ тѣлесныхъ упражненій.

[3]) 1 Макк. I, 11—15; 2 Макк. IV, 7—20.

относились ко всему чуждому, были, именно среди «благочестивыхъ» (chasidim—חסידים), также и такіе, которые хотя и со всею рѣшительностью держались вѣры и закона своего народа, но которые также и внѣ этого признавали истинную мудрость и благочестіе и не хотѣли отвергать доброе и сродное ихъ собственному образу мыслей тамъ, гдѣ только они могли находить его? Таковые могли тогда найти для себя много привлекательнаго въ пиѳагорейскомъ аскетизмѣ, въ религіозныхъ и общественныхъ идеалахъ, заключенныхъ въ сагѣ о Пиѳагорѣ, и въ ученіи о небесномъ происхожденіи души и ея безсмертіи, которое, по свидѣтельству Іосифа (Bell. jud. II, 8. 11), имѣло столь великую притягательную силу для его соотечественниковъ. Но въ секту образовался этотъ оттѣнокъ (diese Schattirung) іудейства, безъ сомнѣнія, лишь вслѣдствіе Маккавейскаго возстанія. Строгость, съ которою послѣ сверженія иноземнаго ига былъ возстановленъ національный культъ и законный образъ жизни; преувеличенное значеніе, которое стала приписывать господствующая партія всѣмъ внѣшностямъ этого культа; ревность, съ какою она возставала противъ вторженія греческаго образа мыслей,—все это было вполнѣ благопріятно тому, что-бы тѣхъ людей, для которыхъ этимъ была закрыта возможность болѣе внутренняго благочестія, побудить къ удаленію въ пустыню и къ образованію отрекшагося отъ міра, со внѣ строго замкнутаго общества и усилить ихъ оппозицію противъ такихъ составныхъ частей культа, отъ которыхъ они отвращались согласно всей своей точкѣ зрѣнія». И вотъ тогда-то, по мнѣнію Целлера, могло сказаться въ полной силѣ вліяніе новопиѳагорейства. «Когда, наконецъ, пиѳагорейцы, замѣчаетъ онъ, снова начали принимать живое участіе въ философскихъ движеніяхъ времени, и пиѳагорейскій образъ жизни въ новопиѳагорейской философіи снова былъ соединенъ съ научнымъ умозрѣніемъ и въ немъ получилъ свое обоснованіе, то и ессеи также не остались незатронутыми этимъ умозрѣніемъ и, быть можетъ, лишь теперь ессенизмъ получилъ тотъ видъ и то развитіе, съ какимъ онъ является намъ по повѣствованіямъ Филона и Іосифа. Что его отдѣленіе отъ главнаго тѣла теократическаго общества совершилось только постепенно, что партія благочестивыхъ асидеевъ, или та часть асидеевъ, которая, какъ кажется, составила основной корень позднѣйшихъ ессеевъ, лишь спустя продолжительное время послѣ Маккавейскихъ войнъ стала одной изъ отлученныхъ отъ общаго святилища сектъ,—это, говоритъ Целлеръ, подтвержда-

ется также и тѣмъ свидѣтельствомъ (Bell. jud. I, 3. 5), что ессей Іуда находился съ своими учениками въ храмѣ, когда появленіе Антигона († 106 г. до Р. Х.) дало ему поводъ высказать сужденіе о его смерти. Именно возрастающее вторженіе эллинскихъ элементовъ могло усилить уклоненія партіи отъ вѣры и обычая большинства народа до открытаго разрыва»[1]).

Обращаясь къ оцѣнкѣ этихъ разсужденій Целлера, остановимъ свое вниманіе на слѣдующихъ пунктахъ: 1, Целлеръ, указывая на распространеніе эллинизма въ Палестинѣ предъ эпохой Маккавеевъ, видитъ доказательство его широкаго распространенія и сильнаго вліянія на умы іудеевъ въ томъ фактѣ, что въ самомъ Іерусалимѣ была построена греческая гимназія и что именно «даже въ этомъ городѣ, столицѣ іудейской національной жизни, образовалась-де сильная партія эллинофиловъ». Мы далеки отъ мысли отрицать распространеніе въ данную эпоху эллинизма въ Палестинѣ, что составляетъ не подлежащій сомнѣнію историческій фактъ, но по поводу означенной ссылки Целлера мы считаемъ нужнымъ замѣтить, что сама по себѣ она еще не можетъ имѣть большаго значенія: если эллинизмъ предъ возстаніемъ Маккавеевъ и имѣлъ, дѣйствительно, много приверженцевъ въ Іерусалимѣ и пріобрѣлъ тамъ большую силу и значеніе среди представителей власти и аристократовъ іудейскихъ, приходившихъ въ частыя и разнообразныя сношенія съ греками, то это, собственно говоря, не даетъ еще права заключать о столь-же широкомъ распространеніи и столь-же сильномъ вліяніи его во всей Іудеѣ. Іерусалимъ-то и былъ по преимуществу гнѣздомъ эллинизма, главнымъ центромъ, куда стекались и гдѣ сосредоточивались всѣ эллинофилы: тутъ была гимназія, тутъ была и Акра—сильное укрѣпленіе, гдѣ эллинофилы неоднократно укрывались отъ ярости іудеевъ подъ защитой сирійскихъ гарнизоновъ; и замѣчательно, что даже тогда, когда, благодаря геройскимъ подвигамъ Іуды и его сподвижниковъ, было очищено іерусалимское святилище и возстановлено въ немъ служеніе истинному Богу[2]), когда даже среди окрестныхъ народовъ были усмирены всѣ враги Іуды и поражены отступники отъ закона[3]), Акра все-же оставалась единственнымъ убѣжищемъ эллинистовъ, которымъ не могъ овладѣть Іуда,

---

1) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 335—338.
2) 1 Макк. IV, 41—59. Ср. 2 Макк. X, 1—8.
3) 1 Макк. гл. V и VI. Ср. 2 Макк. X, 15—38.

не смотря на неоднократныя къ тому попытки, и отсюда-то засѣвшіе тамъ эллинисты, пылая мщеніемъ, еще долгое время продолжали угрожать храму и строить козни противъ своихъ единоплеменниковъ—истинныхъ патріотовъ[1]). Что-же касается юго-восточныхъ границъ Іудеи, примыкающихъ къ Мертвому морю, которыя, согласно свидѣтельству Плинія[2]), обычно признаются родиной и главнымъ мѣстопребываніемъ ессеевъ, то есть основанія полагать, что эта область была почти совершенно изъята отъ вліянія эллинской цивилизаціи; по крайней мѣрѣ Іуда, достигнувъ торжества своей партіи, не направляетъ сюда своихъ походовъ съ цѣлью отмщенія и наказанія отступниковъ отъ вѣры и вообще эллинистовъ[3]); напротивъ, горы и уединенныя мѣста пустыни Іудейской всегда привлекали къ себѣ вѣрныхъ закону іудеевъ, укрывавшихся здѣсь отъ неистовствъ и насилій сирійскихъ войскъ[4]). Впрочемъ, мы не имѣемъ въ виду придавать особенную силу этому возраженію, на которомъ мы остановились главнымъ образомъ съ цѣлью указать на то, что выводъ Целлера заключаетъ въ себѣ больше, чѣмъ сколько даютъ его посылки. Констатировавъ это, мы перейдемъ къ указанію болѣе серьезныхъ возраженій, какія можно поставить противъ мнѣнія Целлера.

2. Хотя не подлежитъ, конечно, сомнѣнію, что въ послѣднее время предъ возстаніемъ Маккавеевъ вліяніе эллинизма сказывалось въ іудействѣ весьма замѣтнымъ образомъ, но этотъ домаккавейскій филоэллинизмъ палестинскихъ іудеевъ вовсе не былъ способенъ вызвать среди нихъ, а въ особенности среди асидеевъ, общество подобное ессеямъ. Эллинская цивилизація и культура, какъ она заявляла себя предъ іудеями въ ея отношеніи къ ихъ вѣрованіямъ, законамъ и народнымъ обычаямъ, особенно въ лицѣ сирійскихъ властителей, не представляла уму и чувству ихъ ничего особенно привлекательнаго, облагораживающа-

---

1) 1 Макк. VI, 18. 21—27; VII, 5—11; 2 Макк. XIV, 3—10 и др.

2) Plin. Historia natur. V, 17.

3) Іуда, по свидѣтельству книгъ Маккавейскихъ, поражалъ враговъ іудейства среди идумеевъ (1 Мак. V, 3. 5; 2 Мак. X, 15—18), аммонитянъ (1 Мак. V, 6—8), въ Галаадѣ (1 Мак. V, 9—13; 24—53; 2 Мак. X, 24—38), въ Галилеѣ (1 Мак. V, 20—23); ведя наступательные походы противъ своихъ враговъ, Іуда отнялъ у идумеевъ Хевронъ (Ibid. V, 65), прошелъ Самарію (Ibid. ст. 66), овладѣлъ Азотомъ, всюду „разрушая жертвенники идольскіе и сожигая огнемъ рѣзныя изображенія языческихъ боговъ“ (1 Мак. V, 68).

4) 1 Макк. II, 28—29. 43; 2 Макк. V, 27; X, 6 и др.

го и достойнаго уваженія: сирійскій эллинизмъ являлся іудеямъ большею частью въ формахъ самыхъ негуманныхъ и отталкивающихъ, — или грубо насилующихъ и оскорбляющихъ національно-религіозное чувство, или-же увлекательныхъ для одной только чувственности и вносящихъ одну порчу и растлѣніе нравовъ. Поэтому онъ долженъ былъ представляться для истинныхъ іудеевъ только силой враждебной религіи и нравственности, и способенъ былъ развивать у нихъ только чувство вражды и ненависти ко всей вообще эллинской цивилизаціи и культурѣ. Если-же историческіе документы говорятъ намъ о появленіи въ разсматриваемое время среди іудеевъ приверженцевъ эллинизма, то тѣ-же документы прямо свидѣтельствуютъ, что эта партія эллинистовъ была именно партіей политическою, и притомъ самаго дурнаго свойства и направленія,—партіей антинаціональною и измѣнническою. Это ясно видно изъ того, что во главѣ ея стоятъ люди, которые, побуждаемые своимъ честолюбіемъ и корыстными, эгоистическими расчетами, стремятся только къ тому, что-бы захватить въ свои руки власть надъ народомъ, и для достиженія этой цѣли вступаютъ въ преступный союзъ съ чужеземною языческою властью и при ея поддержкѣ рѣшаются на явную измѣну отечественнымъ преданіямъ, нравамъ и даже вѣрованіямъ [1]). Эта партія, которая не столько по внутренней, разумно сознанной и оцѣненной потребности духа, сколько по внѣшнимъ политическимъ расчетамъ и еще болѣе по видамъ личнаго властолюбія, вопреки настроенію общественнаго народнаго духа, усиливалась ввести въ народную жизнь іудейства формы эллинской жизни (гимназіи, амфитеатры, празднества и церемоніи въ честь языческихъ боговъ), заклеймена была со стороны истинныхъ патріотовъ и ревнителей благочестія позорнымъ именемъ «беззаконниковъ», «нечестивцевъ» и «предателей отечества» [2]).

Итакъ, вотъ какія два теченія можно усматривать въ средѣ народа іудейскаго, обнаружившіяся въ немъ въ эпоху Маккавеевъ, благодаря различному отношенію его къ эллинской цивилизаціи. Что-же касается того, что-бы кромѣ этихъ двухъ крайнихъ партій была въ іудействѣ въ то время еще какая-либо партія

---

[1]) 1 Макк. I, 11—15; 34—37. VI, 18—27. VII, 5—8 и др. 2 Макк. IV, 9—15; 19—20; V, 15; XIV, 3—10 и мн. др.

[2]) 1 Макк. I, 11. 34; III, 5—6; VI, 21; VII, 5 и мн. др. 2 Макк. IV, 13. 17. 19. 50. V, 15.

средняя, партія умѣренныхъ, существованіе которой предполагаетъ Целлеръ, то объ этомъ историческіе документы рѣшительно ничего не говорятъ; по крайней мѣрѣ въ этихъ документахъ нѣтъ ни малѣйшаго указанія на то, что-бы въ числѣ эллинистовъ были именно такіе «благочестивые», какихъ создаетъ воображеніе Целлера, т. е. «благочестивые», которые, съ одной стороны, со всею рѣшительностью держались-бы вѣры и закона своего народа, а съ другой—охотно усвоили-бы себѣ греческую мистику, присоединили-бы къ своему строго-законному образу жизни также рядъ пиѳагорейскихъ обыкновеній, обычаевъ и воздержаній, и вообще стали-бы нормировать свою жизнь воззрѣніями и идеалами послѣдователей Пиѳагора.

3. Не говоря уже о томъ, что домаккавейскій филоэллинизмъ рѣшительно не имѣлъ въ себѣ ничего мистическаго, что могло-бы благотворно дѣйствовать на религіозное чувство іудеевъ, нужно замѣтить, что именно въ томъ-то и состоитъ слабая сторона теоріи Целлера, что ею предполагается дѣйствіе эллинизма именно на ту часть іудейскаго общества, которая болѣе всего стояла за національную исключительность и была наиболѣе враждебной по отношенію къ эллинизму, такъ какъ тѣ «благочестивые», или асидеи, которыхъ Целлеръ считаетъ «основнымъ корнемъ» ессейства, всѣми историками іудейства согласно признаются не только самой благочестивой партіей въ народѣ іудейскомъ, но также именно и самой фанатичной и наиболѣе оппозиціонной по отношенію къ эллинистамъ и грекамъ вообще, потому что ко всему иноземному они относились съ крайнимъ отвращеніемъ. Вотъ какъ, напр., характеризуетъ ихъ Гретцъ: «асидеи, говоритъ онъ, не только строго слѣдовали предписаніямъ Моисеева законодательства, но также въ точности исполняли всѣ нововведенія, установленныя Эздрой и великой синагогой для огражденія народныхъ учрежденій отъ иноземнаго вліянія.... Особенно враждебно относились они къ греческимъ воззрѣніямъ, которыя мало по малу начали проникать въ Іудею, такъ какъ практическое, мірское направленіе грековъ во всемъ расходилось съ аскетическими воззрѣніями асидеевъ, каждый шагъ дѣятельности которыхъ согласовался съ опредѣленіями закона»[1]). Для подтвержденія справедливости этихъ словъ достаточно вспомнить, что асидеи были одними изъ первыхъ, присоединившихся къ Маттаѳіи и его сподъ-

1) Гретцъ. Geschichte der Juden. Bd. III, s. 3—4.

вижникамъ, поднявшимъ открытое возстаніе противъ сирійцевъ[1]). Въ виду этого, какъ можно допустить, что-бы эти строгіе ревнители законнаго благочестія, столь недоступные по отношенію ко всему языческому, измѣнили вдругъ своему принципу и усвоили себѣ греческіе обычаи, иноземныя воззрѣнія и идеалы пиѳагорейцевъ, во многомъ, напр., въ отверженіи жертвъ, отверженіи брака и т. п., такъ рѣзко противорѣчащіе истинному іудаизму?

4. Но Целлеръ не останавливается на этомъ, а высказываетъ еще болѣе невѣроятное предположеніе, именно: что эти благочестивые асидеи, «вскорѣ послѣ возстановленія при Іудѣ національнаго культа и законнаго образа жизни», должны были отдѣлиться отъ народнаго цѣлаго и образовать особую секту именно по причинѣ своего недовольства «строгостью возстановленнаго культа и тѣмъ преувеличеннымъ значеніемъ, которое стала придавать его внѣшностямъ господствующая партія». Однако почему-же, спрашивается, эти ревнители благочестія вдругъ должны были стать недовольными внѣшностями культа? Въ чемъ причина ихъ недовольства? Если Целлеръ полагаетъ эту причину въ ихъ «знакомствѣ съ пиѳагорейскимъ аскетизмомъ и съ религіозными воззрѣніями, заключенными въ сказаніяхъ о Пиѳагорѣ», то это должно признать еще крайне недостаточнымъ для того, что-бы побудить асидеевъ отказаться отъ вѣры своихъ отцовъ, отъ божественныхъ религіозныхъ учрежденій своего народа, и изъ такихъ ревнителей законнаго благочестія, какими они до сихъ поръ были, превратиться въ столь оппозиціонную по отношенію къ храмовому культу секту; притомъ-же вопросъ о причинахъ, побудившихъ асидеевъ выдѣлиться въ секту остается все-же нерѣшеннымъ, такъ какъ подобное знакомство ихъ съ иноземными идеалами предполагается Целлеромъ существовавшимъ еще до возстанія Маккавеевъ, а выдѣленіе въ секту, по его мнѣнію, произошло лишь по окончаніи Маккавейскихъ войнъ. Далѣе, если-бы по возстановленіи культа въ какой-нибудь партіи іудейской, дѣйствительно, выступилъ на первый планъ пиѳагорейскій аскетизмъ и ороическая мистика, то іудейскіе фанатики, ревностно возставшіе противъ всего греческаго и всячески преслѣдовавшіе отступниковъ отъ вѣры, конечно, не отнеслись-бы къ этому равнодушно, и о такомъ раздѣленіи едва-ли бы исчезъ всякій историческій слѣдъ.

---

1) 1 Макк. II, 42. Лучшіе и наиболѣе авторитетные комментаторы читаютъ здѣсь: „Συναγωγὴ Ἀσιδαίων“. Ср. 2 Макк. XIV, 6.

Наконецъ, съ другой стороны, кто, какъ не ессеи, «желавшіе, по признанію самого Целлера, быть истыми іудеями»[1]), были именно самыми строгими исполнителями разныхъ предписаній закона касательно внѣшняго благочестія? Они хранили субботу далеко строже, чѣмъ всѣ остальные іудеи; крайне заботились о своей внѣшней, тѣлесной чистотѣ, и потому старательно избѣгали всего нечистаго, даже соприкосновенія съ членами своего-же ордена, принадлежавшими къ низшему классу, а въ случаѣ малѣйшаго подозрѣнія въ осквернении тотчасъ-же подвергались очистительнымъ омовеніямъ; строго соблюдали постановленія закона относительно чистоты пищи, сосудовъ и пр.—все это ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что ессеи не только не игнорировали, а напротивъ, придавали большое значеніе также и внѣшностямъ культа, и во многихъ отношеніяхъ въ этихъ внѣшнихъ вещахъ, напр., въ различеніи чистаго и нечистаго, въ частыхъ омовеніяхъ и пр., превосходили даже служеніе буквѣ фарисеевъ[2]).

5. Наконецъ, сильное возраженіе находитъ для себя гипотеза Целлера еще также и въ томъ, что ею предполагается столь могущественное вліяніе пиѳагорейства на палестинскихъ іудеевъ именно въ то время, когда оно представляется наиболѣе невѣроятнымъ, такъ какъ древняя пиѳагорейская школа къ тому времени уже прекратила свое существованіе, а о новопиѳагорействѣ еще ничего не было слышно. Мы видѣли, что и самъ Целлеръ признаетъ, что «пиѳагорейская школа, какъ школа философская, перестала существовать еще съ IV-го вѣка до Р. Х.»[3]), но не смотря на это, онъ все-же пытается доказать дальнѣйшее существованіе пиѳагорейской мистики, пиѳагорейскихъ воззрѣній, воздержаній и вообще всего аскетическаго образа жизни, рекомендованнаго Пиѳагоромъ, которыя, по увѣренію Целлера, продолжали-де сохраняться въ такъ называемыхъ орфико-пиѳагорейскихъ мистеріяхъ. Однако болѣе или менѣе достовѣрные слѣды этихъ мистерій онъ можетъ прослѣдить только до конца IV-го вѣка, ссылаясь въ данномъ случаѣ на нѣкоторые незначительные фрагменты изъ сочиненій поэтовъ

---

1) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 285.

2) Николя, напр., замѣчаетъ объ ессеяхъ, что „религіозные предразсудки были укоренены въ нихъ еще сильнѣе, чѣмъ у фарисеевъ“, и именно „въ томъ ригоризмѣ, съ какимъ они соблюдали обрядовыя Моисеевы постановленія, имѣвшія мѣсто въ ихъ организаціи“, онъ видитъ даже ясное свидѣтельство ихъ фарисейскаго происхожденія. Nicolas. Des doctrin. religieuses des Juifs. p. 101.

3) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 79.

средней аттической комедіи, дающіе Целлеру поводъ думать, что любимымъ предметомъ насмѣшекъ этихъ поэтовъ былъ именно орфическій пиѳагореизмъ, откуда онъ приходитъ къ выводу, что этотъ пиѳагореизмъ въ послѣднія десятилѣтія IV-го вѣка пріобрѣлъ въ Аѳинахъ нѣкоторое значеніе и имѣлъ тамъ приверженцевъ[1]). Что-же касается исторіи пиѳагорейства въ послѣдующіе вѣка, вплоть до возникновенія новопиѳагореизма, первые слѣды котораго можно указать только «вскорѣ послѣ начала перваго столѣтія»[2]), то Целлеръ могъ представить объ этомъ только одни догадки и предположенія, достоинство которыхъ лучше всего можно опредѣлить, приведя слова самого Целлера. «Такъ какъ, говоритъ онъ, распространеніе орфико-діонисовыхъ мистерій, съ которыми (по его мнѣнію) пиѳагорейскія имѣли сначала тѣсную связь, для столѣтій послѣ Александра Великаго стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія, и такъ какъ онѣ, какъ доказываетъ исторія римскихъ вакханалій, имѣли свое главное мѣсто въ первоначальной родинѣ пиѳагорейства, и именно въ Тарентѣ—сценѣ его послѣдняго блестящаго процвѣтанія,—такъ какъ, наконецъ, пиѳагорейскія мистеріи суть тѣ, изъ связи которыхъ съ іудействомъ во второмъ столѣтіи до Р. Х. произошелъ ессенизмъ, то нельзя сомнѣваться, заключаетъ Целлеръ, что этотъ пиѳагореизмъ, какъ форма религіозной жизни и культа, сохранялся также и во время александрійскаго періода»[3]). Такимъ образомъ Целлеръ ссылается здѣсь на ессенизмъ, какъ на одинъ изъ важныхъ аргументовъ, подтверждающихъ распространеніе орфико-пиѳагорейскаго образа жизни; а между тѣмъ въ другомъ мѣстѣ, трактуя объ ессенизмѣ, онъ хочетъ, какъ мы видѣли, утвердить истинность своей гипотезы о зависимости этого послѣдняго отъ пиѳагорейства именно на выведенномъ вышеуказаннымъ путемъ фактѣ (?) значительнаго распространенія орфико-пиѳагорейскихъ обыкновеній. Очевидно, въ настоящемъ случаѣ Целлеръ допускаетъ такъ называемый въ логикѣ «логическій кругъ» (circulus in demonstrando), такъ какъ въ своихъ доказательствахъ попеременно обращаетъ тезисъ въ аргументъ и аргументъ въ тезисъ, попеременно доказывая одно неизвѣстное другимъ неизвѣстнымъ или проблемматическимъ положеніемъ, истинность котораго можетъ быть выведена только изъ доказываемаго посред-

---

[1]) Целлеръ. Op. cit. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 79.
[2]) Целлеръ. Op. cit. Ibid.
[3]) Целлеръ. Op. cit. s. 81—82.

ствомъ него-же тезиса. Если, слѣдовательно, и вообще широкое распространеніе орфико-пиѳагорейской мистики и пиѳагорейскаго образа жизни не можетъ быть съ точностью удостовѣрено для времени послѣ IV-го вѣка, то тѣмъ болѣе должно подлежать сомнѣнію распространеніе въ это время пиѳагорейскихъ воззрѣній и обыкновеній въ Палестинѣ, да еще именно среди іудейскихъ асидеевъ, въ особенности если принять во вниманіе, что доктрины эти сохранялись въ строгой тайнѣ, доступной только немногимъ посвященнымъ въ истинную сущность таинственныхъ мистерій.

Поставляя самое возникновеніе ессенизма въ ближайшую связь и зависимость отъ пиѳагорейской мистики, нашедшей будтобы доступъ и въ Палестину и обнаружившей тамъ свое вліяніе въ средѣ асидеевъ, Целлеръ, однако, только лишь въ позднѣйшемъ вмѣшательствѣ новопиѳагорейскаго умозрѣнія видитъ главную причину того, что «ессенизмъ получилъ тотъ видъ и то развитіе, какое удостовѣряется намъ показаніями источниковъ». Противъ этого можно-бы, конечно, возразить, что еще сомнителенъ тотъ фактъ, что-бы умозрѣніе и учрежденія ессеевъ были въ столь значительной степени моложе самого происхожденія секты, такъ какъ нѣтъ рѣшительныхъ основаній въ пользу такого предположенія вообще[1]), и напротивъ, то обстоятельство, что по Bell. jud. II, 8. 7 новопоступающій членъ долженъ былъ давать обѣтъ «передавать ученія (δόγματα) секты въ томъ именно видѣ, въ какомъ самъ принялъ», говоритъ за весьма раннее установленіе ессейскаго умозрѣнія. Но если-бы это показалось еще недостаточнымъ или-же нѣсколько сомнительнымъ, то нельзя однако отнять силы у того возраженія, которое имѣетъ своимъ предметомъ хронологическія данныя, рѣшительно не допускающія возможности поставлять ессенизмъ въ зависимость отъ новопиѳагорейской философіи. Самъ Целлеръ, принимая во вниманіе первое упоминаніе Іосифа объ ессеяхъ при Маккавеѣ Іонаѳанѣ (160—

1) Что касается ссылки на Bell. jud. I, 3. 5 (гдѣ содержится разсказъ объ Іудѣ), то мы уже имѣли случай говорить (стр. 102—103), что это мѣсто не даетъ еще права съ несомнѣнностью заключать о томъ, будто въ ессенизмѣ первоначально не было такого рѣшительнаго разрыва съ національнымъ культомъ, какой замѣтенъ при Филонѣ и Іосифѣ, ибо, во-первыхъ, оно ослабляется другимъ параллельнымъ мѣстомъ, гдѣ говорится: „Іуда, увидя Антигона, идущаго *мимо* храма“.... (Antiqu. jud. XIII, 11. 2), а во-вторыхъ, самъ Целлеръ однажды высказался, что „много основывать на такой невѣроятной легендѣ было-бы крайне сомнительно“. (Theolog. Jahrbücher. 1856. s. 405).

143 до Р. Х.)[1]),«съ увѣренностью предполагаетъ, что ессеи, въ качествѣ опредѣленно сложившейся партіи, выступили около средины втораго столѣтія до Р. Х.»[2]). Если даже и допустить нѣкоторую ненадежность этого заключенія изъ указаннаго мѣста Іосифа, то во всякомъ случаѣ изъ тѣхъ мѣстъ его сочиненій, гдѣ онъ упоминаетъ объ ессеѣ Іудѣ[3]), выступившемъ въ качествѣ предсказателя при царѣ Аристовулѣ († 106 г. до Р. Х.), уже съ несомнѣнностью можно заключать, что секта ессеевъ съ ея отличительными особенностями существовала еще до истеченія втораго дохристіанскаго вѣка, «составляя къ тому времени тѣсное, хорошо организованное общество съ особою системою ученія и опредѣленными правилами жизни.

А между тѣмъ самые ранніе слѣды новопиѳагорейской школы, согласно собственнымъ указаніямъ Целлера, явившимся плодомъ его тщательныхъ историческихъ изысканій, почти не выходятъ за предѣлы христіанской эры, такъ какъ «Нигидій Фигулъ, первый извѣстный намъ по имени человѣкъ, который причисляется къ новопиѳагорейской школѣ, былъ лишь современникомъ и другомъ Цицерона и умеръ только за нѣсколько лѣтъ до него, именно—въ 45-мъ году до Р. Х.»[4]). Этотъ человѣкъ, судя по свидѣтельству Цицерона[5]), задался спеціальною цѣлью оживить исчезнувшую философію, но ея развитіе шло такъ медленно, что даже въ теченіе всего послѣдующаго столѣтія, вслѣдъ за Сенекою[6]), могли еще говорить объ этой школѣ, какъ о фактически не существующей. Это и понятно: потому что Нигидій Фигулъ стоитъ еще совершѣнно изолированно, и въ его философской системѣ «не выступаетъ еще ни сверхчувственность и непостижимость Божества, ни рѣзкая противоположность тѣлеснаго и духовнаго въ человѣкѣ, что у позднѣйшихъ новопиѳагорейцевъ играетъ столь великую роль»[7]). Дальнѣйшіе-же явные представители этой школы, проповѣдывавшіе строгій дуализмъ и аскетическими подвигами домогав-

---

[1]) Antiqu. jud. XIII, 5. 9.

[2]) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 334. Ср. s. 278.

[3]) Bell. jud. I, 3. 5. Antiqu. jud. XIII, 11. 2.

[4]) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 93.

[5]) „Sic judico, пишетъ Цицеронъ, post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina exstincta est quodammodo, cum aliquot saecula in Italia Siciliaque viguisset, nunc exstitisse, qui illam renovaret". Timaeus, I.

[6]) „Pythagorica illa invidiosa turbae schola praeceptorem non invenit". Seneс. Quaestion. natural. Lib. VII, cap. 32.

[7]) Целлеръ. Op. cit. Ibid. s. 92.

шіеся освободиться отъ узъ чувственности и достигнуть религіознаго обновленія, принадлежатъ уже ко временамъ послѣ Рождества Христова, напр., Аполлоній Тіанскій и Модератъ къ I-му вѣку (второй его половинѣ), Никомахъ и Нуменій—ко второму, Филостратъ—къ третьему и т. д.[1])

Итакъ, послѣ всего сказаннаго о гипотезѣ Целлера необходимо придти къ тому выводу, что ни въ какомъ случаѣ нельзя поставлять происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ новопиѳагорейства и предполагать непосредственное воздѣйствіе этого послѣдняго на развитіе ессейскихъ учрежденій, обычаевъ и воззрѣній, такъ какъ ни аналогіи, приводимыя Целлеромъ, ни историческія, ни хронологическія данныя не только не говорятъ въ пользу этого мнѣнія, но даже рѣшительно ему противорѣчатъ, констатируя, между прочимъ, несомнѣнность того факта, что ессейство на сто или на сто пятьдесятъ лѣтъ древнѣе новопиѳагорейства. Но разъ признана справедливость этого вывода, то отсюда уже съ логической необходимостью вытекаетъ несостоятельность также и того утвержденія Целлера, будто-бы предполагаемый имъ ессейскій аскетизмъ, а также частыя омовенія и очищенія ессеевъ имѣли своей причиной не что-либо иное, какъ именно тотъ-же теоретическій философскій дуализмъ, который проповѣдывался въ позднѣйшей новопиѳагорейской школѣ и которымъ, дѣйствительно, обусловливались тамъ аскетическія воздержанія ея адептовъ. Несомнѣнно, что, если-бы и былъ у ессеевъ подобный дуализмъ, то онъ не могъ быть заимствованъ ими у новопиѳагорейцевъ, какъ утверждаетъ это Целлеръ; но дѣло въ томъ, что даже и самое существованіе въ ессенизмѣ такого теоретически-метафизическаго дуализма представляется фактомъ далеко еще не безспорнымъ, а довольно сомнительнымъ. И въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ собственно Целлеръ и нѣкоторые другіе изслѣдователи думаютъ находить указанія на присутствіе въ ессенизмѣ дуалистическаго міровоззрѣнія?

Отвѣчая на этотъ вопросъ, мы оставимъ Целлера, не давшаго надлежащаго развитія означенной мысли и ограничившагося однимъ только общимъ указаніемъ на присутствіе дуализма въ ессейскомъ міровоззрѣніи, а обратимся къ Мангольду, который въ своемъ сочиненіи «Die Irrlehrer der Pastoralbriefe» (Marburg, 1856) весьма отчетливо и подробно указываетъ всѣ тѣ пункты, которые, по его

[1]) Целлеръ. Op. cit. Ibid. s. 108.

мнѣнію, служатъ несомнѣннымъ ручательствомъ существованія у ессеевъ «языческаго философскаго дуализма»[1]).

1. Однимъ изъ такихъ пунктовъ выставляется у Мангольда ессейскій аскетизмъ, въ частности воздержаніе ессеевъ отъ употребленія мяса и вина, въ чемъ обычно усматриваютъ явное обнаруженіе присущаго будто-бы ессейству философскаго дуализма.

Разбирая данное положеніе, мы не станемъ указывать здѣсь на то, что воздержаніе ессеевъ отъ мяса и вина, какъ мы видѣли выше, не можетъ быть точно удостовѣрено, а допустивъ несомнѣнность этого факта, обратимъ вниманіе на другую сторону дѣла. Мангольдъ и другіе защитники того мнѣнія, что «ессенизмъ былъ проникнутъ строго философскимъ дуализмомъ и что лишь изъ этого дуализма легко могутъ быть выведены всѣ религіозныя и соціальныя учрежденія секты»[2]), встрѣчаютъ однако камень преткновенія для полнаго проведенія своего взгляда въ томъ несомнѣнномъ фактѣ, что ессеи учредили у себя ежедневныя общественныя трапезы, къ которымъ они собирались дважды въ день и за которыми подавался не одинъ только хлѣбъ да вода, но каждый разъ также и особое кушанье[3]).

Самъ Мангольдъ сознается, что «ессейскія трапезы—этотъ именно наивысшій и отличительнѣйшій институтъ ордена—имѣютъ, кажется (впрочемъ, по его мнѣнію, только на первый взглядъ), мало связи съ дуализмомъ»[4]), но не смотря на это, онъ все-же пытается и здѣсь провести свой взглядъ и найти желательное подтвержденіе предполагаемаго имъ дуалистическаго основнаго воззрѣнія секты. Для этого онъ прибѣгаетъ къ такимъ соображеніямъ. Произвольно предположивши, что ессейскія трапезы, аналогично терапевтскимъ, символизировали собою именно пасхальныя трапезы, Мангольдъ разсуждаетъ: «такъ какъ Египетъ, какъ извѣстно, означаетъ въ александрійской символикѣ тѣло, и пасха напоминаетъ объ освобожденіи отъ египетскаго рабства, то пасхальною трапезою, въ смыслѣ аллегоризирующихъ александрійцевъ—а аллегорическое толкованіе употребляли также и ессеи—празднуется переходъ изъ узъ матеріи въ царство чистаго духа. Этимъ

---

1) Mangold. Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. s. 45.

2) Мангольдъ. Op. cit. s. 53.

3) Bell. jud. II. 8. 5.

4) Мангольдъ. Op. cit. Ibid.

путемъ также и трапезы ессеевъ, полагаетъ онъ, могутъ быть введены въ систему дуалистическаго аскетизма; тогда цѣль этого аскетизма ежедневно, по крайней мѣрѣ въ идеѣ, была-бы примѣняема каждымъ членомъ секты» [1]). Но не говоря уже о томъ, что еще далеко не можетъ быть съ несомнѣнностью утверждаемо какъ существованіе у ессеевъ аллегорическаго толкованія именно ***по способу александрійскому***[2]), такъ и воздержаніе ессеевъ отъ употребленія мяса и вина, нельзя назвать удачной означенную попытку Мангольда уже потому, что ѳерапевты совершали свои пасхальныя трапезы только по праздничнымъ днямъ[3]), между тѣмъ какъ ессеи должны были-бы въ такомъ случаѣ переносить подобную идею о пасхальной трапезѣ на всѣ свои ежедневныя трапезы, совершаемыя у нихъ притомъ даже дважды въ день[4]). Мангольдъ не могъ, конечно, игнорировать этого послѣдняго факта, стоящаго въ такомъ противорѣчіи съ его мнѣніемъ объ аскетическомъ дуализмѣ ессеевъ, но, по его мнѣнію, «эти небольшія (?) отступленія отъ теоріи легко могли-де явиться у ессеевъ въ виду того, что они, въ противоположность ѳерапевтамъ, предававшимся только одному мистическому созерцанію и мало заботившимся о

---

1) Мангольдъ. Op. cit. s. 54.

2) Гильгенфельдъ, напр., утверждаетъ, что „ессеи, безъ сомнѣнія, держались такого-же способа изъясненія писанія, какой былъ употребляемъ въ синагогахъ также и у прочихъ іудеевъ". (Zeitschr. für wissensch. Theolog. 1868. s. 352. Ср. также Zeitschrift. 1882. s. 271). Въ свою очередь и Ричль, подобно этому, замѣчаетъ, что „не всякое направленіе, практикующее аллегорическое толкованіе св. писанія, есть непремѣнно филонизирующее: аллегоріей пользовались при изъясненіи св. писанія фарисеи, ап. Павелъ, ап. Варнава, тѣмъ не менѣе они не имѣли философскихъ тенденцій, присущихъ Филону [Die Entstehung der altkatholischen Kirche; s. 198], а въ другомъ своемъ сочиненіи Ричль, на основаніи анализа словъ Филона, пытался было даже доказать, что у ессеевъ и вовсе не было аллегорическаго толкованія свящ. писанія [Ueber die Essener въ Theolog. Jahrbücher. 1855. s. 339—340]. Замѣтимъ еще, что Мангольдъ основываетъ свое мнѣніе на предполагаемой имъ зависимости ессеевъ отъ ѳерапевтовъ, но подобное предположеніе касательно историческаго старшинства ѳерапевтовъ, какъ увидимъ ниже, вовсе не можетъ быть принято.

3) Въ субботу, и особенно торжественнымъ образомъ—въ каждую седьмую субботу. Philo. De vita contemplativa. p. 899, B. Нѣкоторые даже утверждаютъ, что у Филона вовсе нѣтъ указанія на совершеніе ѳерапевтами своихъ трапезъ въ каждую субботу, а что Филонъ упоминаетъ объ общихъ собраніяхъ ѳерапевтовъ для торжественной трапезы только лишь въ день ихъ „величайшаго праздника" [μεγίστη ἑορτή], т. е. въ каждый 49-й или 50-й день. Lucius. Die Therapeuten. s. 28; ср. s. 38. Также Ohle. Jahrbb. für prot. Theol. 1888. s. 481.

4) Bell. jud. II, 8. 5.

подкрѣпленіи тѣла, вели крайне трудолюбивую жизнь, полную тѣлеснаго напряженія; поэтому-де они и должны были употреблять пищу два раза въ день. А что-бы примирить, или сдѣлать менѣе чувствительнымъ это, по признанію самого Мангольда, вопіющее (schreiende) противорѣчіе практики съ ихъ теоріей, то въ виду этого (нисколько не сомнѣвается допустить Мангольдъ) всякая пища, которую употребляли ессеи, была подводима ими подъ понятіе пасхальной пищи, и такимъ образомъ именно въ нарушеніи аскетически-дуалистическаго принципа была спасаема основная идея секты, ибо пасхой праздновали освобожденіе отъ узъ матеріи. Но вслѣдствіе этого, заключаетъ Мангольдъ свое разсужденіе, ессей могъ вкушать только такую пищу, которую ессейскій священникъ освящалъ при общественныхъ трапезахъ именно въ пасхальную пищу, и потому каждый исключаемый изъ секты ессей, связанный страшной клятвой не касаться никакой другой, какъ только ессейской пасхальной пищи, неизбѣжно становился жертвой голода»[1]).

Нечего и распространяться о томъ, какъ натянуто и неправдоподобно подобное объясненіе Мангольда, желающаго во что-бы то ни стало провести свое мнѣніе о философскомъ дуализмѣ ессеевъ, такъ какъ дѣло говоритъ здѣсь само за себя[2]); да и самъ Мангольдъ въ концѣ концовъ принужденъ былъ замѣтить: «разумѣется, то уже есть непослѣдовательность, если дуалистически мыслящій аскетъ доставляетъ тѣлу—сѣдалищу грѣха—пищу»[3]). Что же касается замѣчанія Мангольда объ исключаемыхъ изъ секты ессеяхъ, то Іосифъ ясно говоритъ, что они питались «травами»[4]), т. е. кореньями и плодами, каковая пища, съ точки зрѣнія Мангольда, вовсе не подходитъ подъ понятіе пасхальной пищи, такъ какъ она, конечно, не была освящаема ессейскими священниками.

Такимъ образомъ, если и допустить, что ессеи, дѣйствительно, воздерживались отъ мяса и вина, то для объясненія этого обычая нѣтъ еще надобности предполагать у нихъ существованіе философскаго дуализма. Если-бы было констатировано, что при-

---

1) Мангольдъ. Op. cit. s. 55.

2) Въ особенности такое объясненіе совершенно не подходитъ къ точкѣ зрѣнія Целлера, такъ какъ онъ считаетъ родиной ессенизма не Египетъ, а Палестину [Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 333] и признаетъ историческое старшинство именно за ессеями, а не за терапевтами. [Ibid., s. 334. Ср. s. 306].

3) Мангольдъ. Op. cit. s. 55.

4) Bell. jud. II, 8. 8.

чиной воздержанія ессеевъ отъ мяса было не что иное, какъ отвращеніе отъ кровавыхъ жертвъ, то въ такомъ случаѣ еще можно было-бы видѣть въ этомъ элементъ чисто дуалистическаго аскетизма; но такъ какъ подобный фактъ не только не можетъ быть доказанъ, но и вообще представляется довольно невѣроятнымъ въ виду того, что ессеи не ограничивались отрицаніемъ исключительно однѣхъ только кровавыхъ жертвъ, а отвергали всѣ вообще храмовыя жертвы, то предположеніе въ данномъ случаѣ какого-либо дуалистическаго элемента должно потерять свою силу, а слѣдуетъ обратиться здѣсь къ болѣе простому и естественному объясненію. Не объясняется-ли лучше это воздержаніе ессеевъ изъ того, что всякій аскетизмъ, имѣющій своею цѣлью обуздывать чувственные порывы и возвышать духъ, начинается обычно запрещеніемъ питательной и подкрѣпляющей тѣло пищи, съ цѣлью ослабить его въ пользу души? Если допустить у ессеевъ аскетическія стремленія, то запрещеніе вина и мяса слѣдуетъ у нихъ само собою, являясь дѣломъ вполнѣ естественнымъ и нисколько не ведущимъ къ мысли о дуализмѣ.

2. Кромѣ разсмотрѣннаго пункта Мангольдъ указываетъ еще на слѣдующія черты въ ессенизмѣ, которыя, по его мнѣнію, «несомнѣнно удостовѣряютъ присутствіе въ ессенизмѣ языческаго метафизическаго дуализма и которыя-де не могутъ быть объяснены изъ внутренняго іудейскаго принципа аскетизма»[1]. «Прежде всего, говоритъ онъ, это доказываетъ ессейскій солнечный культъ», который Мангольдъ, подчеркивая выраженіе Іосифа о молитвѣ ессеевъ εἰς αὐτόν, т. е. ἥλιον, поставляетъ въ параллель съ орфико-пиѳагорейскими воззрѣніями на солнце, какъ «на чистое, вполнѣ недоступное для всѣхъ помраченій (Trübungen) со стороны матеріи, творящее всякую жизнь и свѣтъ божество»[2]. Мы уже имѣли случай выяснять, что изъ данныхъ словъ Іосифа, какъ это ясно показываетъ связь рѣчи, нельзя выводить обоготворенія солнца со стороны ессеевъ, а только—обращеніе ихъ при молитвѣ лицомъ на востокъ: Іосифъ, съ одной стороны, непосредственно предъ симъ высказанною похвалою ессеямъ за ихъ особенное благочестіе, а съ другой—своимъ выраженіемъ: ὥσπερ (ἱκετεύοντες)

---

[1]) Мангольдъ, Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. s. 48.

[2]) Мангольдъ. Ibid. s. 50. „О Пиѳагорѣ, поясняетъ Мангольдъ, разсказывается, что онъ почиталъ за божества солнце, *луну* и *планеты*“ [Diog. Laert. VIII, 27].

даетъ ясно разумѣть, что здѣсь не можетъ быть и рѣчи о какой-либо дѣйствительной молитвѣ къ солнцу, заключающей въ себѣ обращенную къ нему мольбу о его восходѣ, а что только ессеи своимъ обращеніемъ къ востоку давали поводъ къ подобному предположенію. Впрочемъ, Мангольдъ далѣе и самъ отказывается отъ того предположенія, что-бы ессеи молились солнцу, какъ Божеству, а допускаетъ только, что «солнце представлялось для нихъ самымъ прекраснымъ образомъ духовной свѣтлой природы божественнаго существа и что они молились о восхожденіи божественнаго свѣта въ ихъ душахъ»[1]). Не будемъ спорить о томъ, справедливо-ли это предположеніе или-же нѣтъ, такъ какъ для этого нѣтъ достаточно твердыхъ данныхъ; замѣтимъ только, что если-бы ессеи и на самомъ дѣлѣ имѣли подобное воззрѣніе и видѣли въ солнцѣ символъ божественнаго свѣта[2]), то тутъ еще вовсе не видно того метафизическаго дуализма, о которомъ говоритъ Мангольдъ.

3. Гораздо важнѣе, повидимому, дальнѣйшая черта, приводимая Мангольдомъ во свидѣтельство ессейскаго дуализма,—это именно мнительный страхъ, который проявляютъ ессеи при отправленіи естественныхъ потребностей. «Только при мысли о нечистотѣ матеріи вообще, замѣчаетъ онъ, могли они считать это (конечно, только съ тѣлесной стороной человѣка связанное) дѣйствіе за столь оскверняющее, что они, по разсказу Іосифа, по субботамъ совсѣмъ воздерживались отъ него, а въ другіе дни окружали его рядомъ (извѣстныхъ уже намъ) обычаевъ, которые дозволяютъ себя достаточно объяснять только изъ дуалистическаго страха предъ всѣмъ, что принадлежитъ матеріи»[3]). Можетъ быть, и дѣйствительно эти обычаи приводили-бы насъ къ мысли о дуализмѣ ессеевъ, если-бы намъ неизвѣстно было цитованное уже

---

1) Мангольдъ. Op. cit. s. 50.

2) Такое воззрѣніе высказываетъ Филонъ, который часто говоритъ о солнцѣ, какъ о символѣ Божества, центрѣ всякаго свѣта (De somn. I, p. 13 sq. 631 sq.) и даже называетъ небесныя тѣла „видимыми и чувственными богами“ (De mundi opificio; 7, 1, p. 6). Но наряду съ этимъ нужно замѣтить, что также и въ ветхозавѣтныхъ апокрифахъ встрѣчаются соотвѣтственныя представленія о солнцѣ, какъ живомъ существѣ, имѣющемъ особенное, высшее значеніе во вселенной. Такъ, по Эноху, это „великое вѣчное свѣтило, которое на вѣки именуется солнцемъ“ (Книга Эноха. LXXII, 35), видитъ всѣ грѣхи и преступленія людей и въ послѣднія времена оно будетъ свидѣтельствовать предъ ангелами небесными о беззаконіяхъ человѣческихъ [гл. C]. Ср. также Псалт. Соломона. II, 13. 14; IV, 21; VIII, 8 и Малое Бытіе, гл. IV.

3) Мангольдъ. Op. cit. s. 51.

нами выше постановленіе закона Моисеева, касающееся означеннаго предмета[1]) и если-бы ничего подобнаго нельзя было указать въ ортодоксальномъ іудействѣ вообще. Между тѣмъ ессейская идея о нечистотѣ, соединенной съ отправленіемъ естественныхъ потребностей, не представляла чего-либо исключительнаго и небывалаго среди іудеевъ, и для нея можно указать соотвѣтствующія параллели въ ортодоксальномъ іудействѣ вообще. Подобно тому, какъ ессей не долженъ былъ обнажаться вообще противъ солнца, такъ іудей, согласно талмудическимъ постановленіямъ, не долженъ былъ этого дѣлать противъ храма[2]). Съ другой стороны, служащимъ священникамъ послѣ отправленія нуждъ предписываемо было полное омовеніе тѣла, а если кто-либо изъ нихъ имѣлъ малую потребность, то онъ долженъ былъ омывать по крайней мѣрѣ руки и ноги[3]). Помимо этого ессейское окутываніе одеждами въ означенныхъ случаяхъ находитъ для себя параллели также и въ одномъ изъ апокалипсическихъ сочиненій позднѣйшаго іудейства, именно—въ «Маломъ Бытіи», или «Книгѣ Юбилеевъ». Въ главѣ третьей тамъ, между прочимъ, говорится: «на скрижаляхъ повелѣлъ Богъ всѣмъ, которые знаютъ праведность закона, что-бы они покрывали свою наготу, и не раскрывали себя, какъ раскрываютъ язычники»[4]); также въ седьмой главѣ того-же апокрифа Ной предписуетъ своимъ внукамъ это прикрытіе срамоты, какъ одну изъ главныхъ обязанностей. Что-же касается мотива, указываемаго Іосифомъ для заботливаго окутыванія ессеевъ, именно боязни «не оскорбить лучей Божіихъ», т. е. сіянія Божественнаго, или всевидящаго ока Божія[5]), то этотъ-же самый мотивъ указывается также и въ законѣ[6]); имѣлъ онъ силу также и у остальныхъ іудеевъ, которымъ предписывалось скрывать срамныя части

---

[1]) Второз. XXIII, 12—14. См. выше стр. 121.

[2]) Berachoth. 61, b.

[3]) Joma. 28, a. См. у Герцфельда. Geschichte des Volkes Israel. Bd. II, s. 389; ср. также Гейгеръ. Urschrift und Uebersetz. der Bibel. s. 409.

[4]) См. у Порфирьева. Апокрифическія сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ. Казань, 1872. стр. 237.

[5]) Хотя употребленное здѣсь Іосифомъ слово Θεός отнюдь нельзя понимать въ переносномъ смыслѣ и разумѣть подъ нимъ солнце, какъ предполагаютъ нѣкоторые, тѣмъ не менѣе можно замѣтить, что и такое толкованіе не вело бы къ какимъ-либо особеннымъ заключеніямъ касательно ессеевъ, потому что и самъ Іосифъ считаетъ оскорбленіемъ Бога то, если кѣмъ-либо допускается лежаніе труповъ умершихъ подъ солнцемъ (Bell. jud. IV, 6. 3; ср. Antiqu. jud. XII, 2. 3.

[6]) Второз. XXIII, 14.

тѣла, какъ что-то нечистое[1]). Такимъ образомъ, наблюдая въ данномъ отношеніи своеобразные обычаи, ессеи только лишь строго и точно исполняли прямое постановленіе закона; если-же они это временное постановленіе закона возвели въ общій принципъ и постоянную заповѣдь, сдѣлавъ его однимъ изъ главныхъ условій теократической чистоты своей общины, безъ котораго эта послѣдняя была-бы оскверненнымъ мѣстомъ, то этому нисколько нельзя и удивляться, такъ какъ не подлежитъ сомнѣнію, что однимъ изъ основныхъ принциповъ ессейства было — возможно строгое исполненіе обрядовыхъ предписаній закона и забота о соблюденіи левитской чистоты.

4. Далѣе, ессейскія омовенія и очищенія, на которыя вслѣдъ затѣмъ ссылается Мангольдъ, также не даютъ права съ несомнѣнностью заключать о существованіи въ ессенизмѣ языческаго метафизическаго дуализма, такъ какъ они были весьма распространены среди іудеевъ въ послѣднее время предъ Р. Х. Уже въ Моисеевомъ законодательствѣ находится много опредѣленій касательно того, что́ должно быть считаемо нечистымъ и оскверняющимъ для іудея, обязаннаго для возстановленія своей чистоты подвергнуться очистительному омовенію[2]), и это различеніе закономъ чистаго и нечистаго, «способное къ безконечному расширенію»[3]), привело затѣмъ къ развитію многочисленныхъ постановленій раввиновъ, изложенныхъ въ мишнѣ, двѣнадцать трактатовъ которой говорятъ исключительно о чистотѣ и нечистотѣ. Іудей, стремящійся къ строгому соблюденію постановленій закона, находился въ постоянной опасности какъ-либо, даже совершенно ненамѣренно, осквернится, такъ какъ не только всѣ жизненные припасы, происходившіе отъ язычниковъ, считались нечистыми[4]), но даже собственно и одно прикосновеніе къ не-іудею считалось оскверняющимъ[5]). Въ виду этого ревнителямъ благочестія никакъ

---

1) Подобно тому, какъ ессеи при своихъ омовеніяхъ всегда употребляли льняные передники [Bell. jud. II, 8. 5. 7. 13], такъ точно по Berachoth, 24, b, согласно предписанію раввиновъ, требовалось, что-бы каждый іудей, если только онъ былъ обнаженъ тогда, когда наступало время для произнесенія обычной ежедневной молитвы „шма“, передъ чтеніемъ этой молитвы обматывалъ вокругъ шеи или вокругъ сердца „таллисъ“ съ тою цѣлью, „что-бы верхнія части тѣла не видѣли срамоты“. (Герцфельдъ. Op. cit. Bd. II, s. 389).

2) Напр. Лев. XI, 25. 40; XV, 5—24; XIV, 9; XVI, 4; 2 Парал. XXX, 19 и др.

3) Кеймъ. Geschichte Jesu von Nazara. Bd. I, s. 288.

4) Bell. jud. II, 21. 2.

5) Ширеръ. Lehrbuch d. Neutestam. Zeitgeschichte. s. 387.

нельзя было обходиться безъ очистительныхъ омовеній, которымъ придавалось великое значеніе въ позднѣйшемъ іудействѣ. Хотя эти омовенія и состояли главнымъ образомъ въ обливаніяхъ и погруженіяхъ рукъ въ воду, но въ виду того, что уже законъ Моисеевъ прямо предписывалъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ омовеніе всего тѣла[1]), можно съ вѣроятностью предположить, что этому послѣднему могли подвергать себя по крайней мѣрѣ ревностнѣйшіе блюстители закона изъ среды іудеевъ[2]). Если мы прибавимъ къ этому, что по предположенію нѣкоторыхъ (Гаусрата, Линсіуса, Гретца и др.) главною побудительною причиною для возникновенія ессенизма, какъ особой замкнутой партіи въ народѣ іудейскомъ, и послужило не что иное, какъ именно стремленіе къ соблюденію высшей степени левитской чистоты, то послѣ этого частыя омовенія и очищенія ессеевъ станутъ вполнѣ понятными и вовсе не будутъ нуждаться для своего объясненія въ какомъ-либо языческомъ дуализмѣ.

5. Но самый замѣтный (ausgeprägteste) дуализмъ Мангольдъ усматриваетъ въ томъ ученіи ессеевъ о душѣ, какое приписываетъ имъ Іосифъ[3]). Въ виду важности вопроса мы приведемъ здѣсь это ученіе въ полномъ и точномъ видѣ. «Ессеи, говоритъ Іосифъ, твердо убѣждены, что тѣла человѣческія смертны и преходящи, а души безсмертны и вѣчны. Происходя изъ тончайшаго эѳира, души, привлекаемыя нѣкоторою естественною прелестью, заключаются въ тѣла, какъ-бы въ темницу. По разрѣшеніи-же отъ узъ плоти онѣ радуются, какъ-бы освободившись отъ продолжительнаго рабства, и улетаютъ въ высоту. Души добрыхъ людей, какъ объ этомъ согласно думаютъ также и греки, добавляетъ Іосифъ, переселяются въ нѣкоторое мѣсто по ту сторону океана, гдѣ нѣтъ ни дождя, ни снѣга, ни зноя, но воздухъ вѣетъ постоянно мягкою прохладою, благодаря всегда дующимъ отъ океана тихимъ зефирамъ. Души-же злыхъ идутъ въ мрачную и холодную бездну, гдѣ терпятъ вѣчныя мученія»[4]).

---

[1]) Напр. Лев. XIV, 9; XV, 5. 16. и др.

[2]) Ширеръ. Op. cit. s. 495, 615.

[3]) Мангольдъ. Op. cit. s. 45.

[4]) Bell. jud. II, 8. 11: „Ἔρρωται παρ' αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν καὶ συμπλέκεσθαι μὲν ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος, ὥσπερ εἱρκταῖς τοῖς σώμασιν ἰυγγί τινι φυσικῇ κατασπωμένας. Ἐπειδὰν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷα δὴ μακρᾶς δουλείας ἀπηλλαγμένας τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι. Καὶ ταῖς μὲν ἀγαθαῖς ὁμοδοξοῦντες παισὶν Ἑλλήνων ἀποφαίνονται τὸν ὑπὲρ ὠκεανὸν δίαιταν ἀπο-

Нельзя не согласиться съ тѣмъ, что, если ессеи, дѣйствительно, имѣли подобное ученіе о душѣ и отношеніи ея къ тѣлу, то тогда не можетъ быть мѣста сомнѣнію, что имъ присуще было именно дуалистическое міровоззрѣніе. Справедливость однако требуетъ замѣтить, что здѣсь представляется еще далеко не безспорнымъ то обстоятельство, можно-ли, въ самомъ дѣлѣ, въ этомъ случаѣ вполнѣ довѣрять Іосифу и безъ малѣйшей тѣни сомнѣнія полагаться на достовѣрность его свидѣтельства? Мы уже упоминали о томъ, какими тенденціями руководился Іосифъ при составленіи своихъ историческихъ произведеній, назначенныхъ для греко-римскихъ читателей, и съ какою недовѣрчивостью относится новѣйшая критика къ тѣмъ мѣстамъ его описаній, гдѣ онъ изображаетъ духовную, религіозную и соціальную жизнь своего народа. Подобныя описанія заключаютъ въ себѣ много искаженій и невѣрностей сравнительно съ дѣйствительностью, такъ какъ Іосифъ, желая быть возможно болѣе понятнымъ и пріятнымъ для своихъ читателей, старался по мѣрѣ возможности проводить параллели между іудейскими и греческими воззрѣніями, и потому намѣренно эллинизировалъ іудейскія представленія, нерѣдко придавая имъ философскую окраску. Эта слабость Іосифа согласно удостовѣряется всѣми учеными, не исключая даже и тѣхъ, которые утверждаютъ зависимость ессенизма отъ эллинизма и въ интересахъ которыхъ, слѣдовательно, было-бы замалчивать этотъ фактъ; такъ, напр., Гфрэреръ, а равно также и Дэне, утверждающіе родство ессенизма съ іудео-александрійскою религіозною философіею, поставляютъ внѣ всякаго сомнѣнія то, что «Іосифъ позволялъ себѣ эллинизировать іудейскіе обычаи и воззрѣнія»[1]). Крайне вѣроятно поэтому, что Іосифъ также и въ настоящемъ случаѣ остался вѣренъ своей основной тенденціи, «своей обыкновенной привычкѣ всѣмъ іудейскимъ вѣрованіямъ придавать греческій колоритъ»[2]); и что касается прежде всего эсхатологическихъ воззрѣній ессеевъ, то относительно этого едва-ли можно и сомнѣваться, что Іосифъ намѣренно сближаетъ ихъ здѣсь съ ученіемъ грековъ и нарочито

κεῖσθαι, καὶ χῶρον, οὔτε ὄμβροις, οὔτε νιφετοῖς, οὔτε καύμασι βαρυνόμενον, ἀλλ' ὃν ἐξ ὠκεανοῦ πραὺς ἀεὶ ζέφυρος ἐπικνέων ἀναψύχει· ταῖς δὲ φαύλαις, ζοφώδη καὶ χειμέριον ἀφορίζονται μυχόν, γέμοντα τιμωριῶν ἀδιαλείπτων".

[1]) Grörer. Philo und die alexandr. Theosophie. [Stuttgart, 1831]. Bd. II, s. 319. Daehne. Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie [Halle, 1834]. Bd. II, s. 486.

[2]) Николя. Des doctrines religieuses des Juifs. p. 103.

излагаетъ ихъ такимъ образомъ, что-бы его читателямъ не показалось невѣроятнымъ то его сужденіе, будто эссеи въ данномъ отношеніи были «ὁμοδοξοῦντες παισὶν Ἑλλήνων», такъ какъ, по его предположенію (μοὶ δοκεῖ), «и греки, согласно этому-же (т. е. эссейскому) мнѣнію, храбрѣйшимъ изъ своихъ мужей, которыхъ называютъ героями и полубогами, приписали блаженные острова, а душамъ злыхъ—соотвѣтственное нечестивымъ мѣсто въ аидѣ, гдѣ, какъ разсказываютъ, мучатся Сизифы, Танталы, Иксіоны и Титіи»[1]). Такимъ образомъ Іосифъ находитъ въ эсхатологическомъ ученіи эссеевъ полное согласіе съ эллинской вѣрой въ острова блаженныхъ для героевъ и полубоговъ, и въ аидъ съ его муками для Сизифа, Тантала и др. Но нельзя, конечно, не признать, скажемъ мы словами Гильгенфельда, что онъ это эссейское ученіе о безсмертіи эллинизируетъ такъ много, какъ только это возможно (so viel, als möglich)... И если самъ Іосифъ представляетъ ученіе эссеевъ такимъ образомъ, что души по смерти не возвращаются въ эѳиръ, что было-бы по крайней мѣрѣ послѣдовательно, но напротивъ того—въ нѣкую страну по ту сторону океана, добрые—въ мѣсто невозмутимаго блаженства, злые—въ исполненную мученій тьму, то все это есть именно только форма еврейской эсхатологіи, въ особенности сродная съ изображеніемъ посмертной участи душъ, находящимся въ «Книгѣ Эноха»[2]). Также и Ричль нисколько не сомнѣвается, что въ вышеприведенномъ мѣстѣ Іосифа нельзя видѣть ничего болѣе, какъ только указаніе на существованіе у эссеевъ обще-іудейскихъ представленій о шеолѣ и раѣ,—представленій, на которыя онъ налагаетъ чуждую окраску греческой миѳологіи (aufträgt die fremden Farben griechischer Mythologie)[3]). И дѣйствительно, выраженія, какія употребляетъ Іосифъ, формулируя эссейское ученіе о загробной жизни, слишкомъ близко напоминаютъ собою изложеніе ученія о посмертной участи человѣческой души у греческихъ поэтовъ. У Гомера и Гезіода жизнь души въ аидѣ, или въ царствѣ тѣней, изображается точно такими-же чертами, какъ и у Іосифа,—то какъ источникъ невозмутимаго блаженства и радостей, то какъ

---

[1]) „Δοκοῦσι δέ μοι, продолжаетъ Іосифъ непосредственно послѣ воспроизведенія эссейскаго ученія о душѣ, κατὰ τὴν αὐτὴν ἔννοιαν Ἕλληνες τοῖς δὲ ἀνδρείοις αὐτῶν....τὰς μακάρων νήσους ἀνατεθεικέναι, ταῖς δὲ τῶν πονηρῶν ψυχαῖς, καθ' ᾅδου τὸν ἀσεβῶν χῶρον". Bell. jud. II, 8. 11.

[2]) Гильгенфельдъ. Die jüdische Apokalyptik. s. 276.

[3]) Ричль. Ueber die Essener въ Theolog. Jahrbücher. 1855. s. 340.

безотрадное скитаніе въ подземномъ мірѣ безъ свѣта и надежды, безъ цѣли и конца. Въ Одиссеѣ, напр., разсказывается, что по смерти человѣка душа его улетаетъ, какъ призракъ (εἴδωλον), и становится неуловимою тѣнью (σκιά) [1]; Гермесъ душеводитель (ψυχαγωγός, или νεκροπομπὸς) отводитъ душу въ аидъ, или на Елисейскія поля (Ἠλύσιον πεδίον), гдѣ нѣтъ ни вѣтровъ, ни суровой зимы, ни дождя, но океанъ всегда освѣжительно вѣетъ сладостными зефирами [2]). Гомеръ полагаетъ царство тѣней то на землѣ, то подъ землею, то гдѣ-то еще глубже—въ тартарѣ, куда Зевесъ низвергъ возмутившихся титановъ [3]), но на землѣ область аида представляется находящеюся именно на западѣ, гдѣ земля Киммеріянъ, вѣчно покрытая туманомъ и мглою, гдѣ ночь безотрадная искони распростерта надъ живущими около древняго океана, окружающаго землю и принимающаго въ себя заходящее солнце [4]). При сличеніи этихъ и имъ подобныхъ мѣстъ съ разсказомъ Іосифа становится очевиднымъ то, что Іосифъ, при изложеніи эсхатологическаго ученія ессеевъ, пользовался греческими поэтами, такъ какъ въ его разсказѣ попадаются выраженія, даже буквально сходныя съ выраженіями этихъ послѣднихъ.

Если-же выдѣлить всѣ эти явныя прикрасы Іосифа, то тогда ученіе ессеевъ о посмертной участи душъ въ томъ видѣ, въ ка-

---

1) Одиссея. XI, 207 и др. Иліада. XXIII, 99—101; 104—105.

2) Одиссея. IV, 561—663.

.....„Οὐ νιφετὸς, οὔτ' ἄρ χειμὼν πολὺς, οὔτε ποτ' ὄμβρος,
„Ἀλλ' αἰεὶ Ζεφύροιο λιγὺ πνείοντας ἀήτας
„Ὠκεανὸς ἀνίησιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους" (566—568).

У Гезіода (Ἔργα καὶ ἡμέραι, 171) эти поля называются „островами блаженныхъ" (μακάρων νῆσοι).

3) Иліада. VIII, 16, 479.

4) Одиссея. XI, 13—19.

„Ἦ, δ' ἐς πείραθ' ἵκανε βαθυῤῥόου ὠκεανοῖο
„Ἔνθα δὲ Κιμμερίων ἀνδρῶν δῆμός τε πόλις τε,
„Ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένοι· οὐδέ ποτ' αὐτοὺς
„Ἠέλιος φαέθων καταδέρκεται ἀκτίνεσσιν,
„Οὔθ' ὁπότ' ἂν στείχῃσι πρὸς οὐρανὸν ἀστερόεντα,
„Οὔθ' ὅτ' ἂν ἄψ ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανόθεν τρωτράπηται·
„Ἀλλ' ἐπὶ νὺξ ὀλοὴ τέταται δειλοῖσι βροτοῖσιν".

Ср. Одиссея. X, 508—515.

„Ἀλλ' ὁπότ' ἂν δὴ νηῒ δι' ὠκεανοῖο περήσῃς,
„Ἔνθα....
„Μακραί τ' αἴγειροι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι,
„Νῆα μὲν αὐτοῦ κέλσαι ἐπ' ὠκεανῷ βαθυδίνῃ,
„Αὐτὸς δ' εἰς Ἀΐδεω ἰέναι δόμον εὐρώεντα".

путемъ также и трапезы ессеевъ, полагаетъ онъ, могутъ быть введены въ систему дуалистическаго аскетизма; тогда цѣль этого аскетизма ежедневно, по крайней мѣрѣ въ идеѣ, была-бы примѣняема каждымъ членомъ секты» [1]). Но не говоря уже о томъ, что еще далеко не можетъ быть съ несомнѣнностью утверждаемо какъ существованіе у ессеевъ аллегорическаго толкованія именно ***по способу александрійскому***[2]), такъ и воздержаніе ессеевъ отъ употребленія мяса и вина, нельзя назвать удачной означенную попытку Мангольда уже потому, что ѳерапевты совершали свои пасхальныя трапезы только по праздничнымъ днямъ[3]), между тѣмъ какъ ессеи должны были-бы въ такомъ случаѣ переносить подобную идею о пасхальной трапезѣ на всѣ свои ежедневныя трапезы, совершаемыя у нихъ притомъ даже дважды въ день[4]). Мангольдъ не могъ, конечно, игнорировать этого послѣдняго факта, стоящаго въ такомъ противорѣчіи съ его мнѣніемъ объ аскетическомъ дуализмѣ ессеевъ, но, по его мнѣнію, «эти небольшія (?) отступленія отъ теоріи легко могли-де явиться у ессеевъ въ виду того, что они, въ противоположность ѳерапевтамъ, предававшимся только одному мистическому созерцанію и мало заботившимся о

---

[1]) Мангольдъ. Op. cit. s. 54.

[2]) Гильгенфельдъ, напр., утверждаетъ, что „ессеи, безъ сомнѣнія, держались такого-же способа изъясненія писанія, какой былъ употребляемъ въ синагогахъ также и у прочихъ іудеевъ". (Zeitschr. für wissensch. Theolog. 1868. s. 352. Ср. также Zeitschrift. 1882. s. 271). Въ свою очередь и Ричль, подобно этому, замѣчаетъ, что „не всякое направленіе, практикующее аллегорическое толкованіе св. писанія, есть непремѣнно филонизирующее: аллегоріей пользовались при изъясненіи св. писанія фарисеи, ап. Павелъ, ап. Варнава, тѣмъ не менѣе они не имѣли философскихъ тенденцій, присущихъ Филону [Die Entstehung der altkatholischen Kirche; s. 198], а въ другомъ своемъ сочиненіи Ричль, на основаніи анализа словъ Филона, пытался было даже доказать, что у ессеевъ и вовсе не было аллегорическаго толкованія свящ. писанія [Ueber die Essener въ Theolog. Jahrbücher. 1855. s. 339—340]. Замѣтимъ еще, что Мангольдъ основываетъ свое мнѣніе на предполагаемой имъ зависимости ессеевъ отъ ѳерапевтовъ, но подобное предположеніе касательно историческаго старшинства ѳерапевтовъ, какъ увидимъ ниже, вовсе не можетъ быть принято.

[3]) Въ субботу, и особенно торжественнымъ образомъ—въ каждую седьмую субботу. Philo. De vita contemplativa. p. 899, B. Нѣкоторые даже утверждаютъ, что у Филона вовсе нѣтъ указанія на совершеніе ѳерапевтами своихъ трапезъ въ каждую субботу, а что Филонъ упоминаетъ объ общихъ собраніяхъ ѳерапевтовъ для торжественной трапезы только лишь въ день ихъ „величайшаго праздника" [μεγίστη ἑορτή], т. е. въ каждый 49-й или 50-й день. Lucius. Die Therapeuten. s. 28; ср. s. 38. Также Ohle. Jahrbb. für prot. Theol. 1888. s. 481.

[4]) Bell. jud. II, 8. 5.

подкрѣпленіи тѣла, вели крайне трудолюбивую жизнь, полную тѣлеснаго напряженія; поэтому-де они и должны были употреблять пищу два раза въ день. А что-бы примирить, или сдѣлать менѣе чувствительнымъ это, по признанію самого Мангольда, вопіющее (schreiende) противорѣчіе практики съ ихъ теоріей, то въ виду этого (нисколько не сомнѣвается допустить Мангольдъ) всякая пища, которую употребляли ессеи, была подводима ими подъ понятіе пасхальной пищи, и такимъ образомъ именно въ нарушеніи аскетически-дуалистическаго принципа была спасаема основная идея секты, ибо пасхой праздновали освобожденіе отъ узъ матеріи. Но вслѣдствіе этого, заключаетъ Мангольдъ свое разсужденіе, ессей могъ вкушать только такую пищу, которую ессейскій священникъ освящалъ при общественныхъ трапезахъ именно въ пасхальную пищу, и потому каждый исключаемый изъ секты ессей, связанный страшной клятвой не касаться никакой другой, какъ только ессейской пасхальной пищи, неизбѣжно становился жертвой голода»[1]).

Нечего и распространяться о томъ, какъ натянуто и неправдоподобно подобное объясненіе Мангольда, желающаго во что-бы то ни стало провести свое мнѣніе о философскомъ дуализмѣ ессеевъ, такъ какъ дѣло говоритъ здѣсь само за себя[2]); да и самъ Мангольдъ въ концѣ концовъ принужденъ былъ замѣтить: «разумѣется, то уже есть непослѣдовательность, если дуалистически мыслящій аскетъ доставляетъ тѣлу—сѣдалищу грѣха—пищу»[3]). Что же касается замѣчанія Мангольда объ исключаемыхъ изъ секты ессеяхъ, то Іосифъ ясно говоритъ, что они питались «травами»[4]), т. е. кореньями и плодами, каковая пища, съ точки зрѣнія Мангольда, вовсе не подходитъ подъ понятіе пасхальной пищи, такъ какъ она, конечно, не была освящаема ессейскими священниками.

Такимъ образомъ, если и допустить, что ессеи, дѣйствительно, воздерживались отъ мяса и вина, то для объясненія этого обычая нѣтъ еще надобности предполагать у нихъ существованіе философскаго дуализма. Если-бы было констатировано, что при-

---

1) Мангольдъ. Op. cit. s. 55.

2) Въ особенности такое объясненіе совершенно не подходитъ къ точкѣ зрѣнія Целлера, такъ какъ онъ считаетъ родиной ессенизма не Египетъ, а Палестину [Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 333] и признаетъ историческое старшинство именно за ессеями, а не за терапевтами. [Ibid., s. 334. Ср. s. 306].

3) Мангольдъ. Op. cit. s. 55.

4) Bell. jud. II, 8. 8.

чиной воздержанія ессеевъ отъ мяса было не что иное, какъ отвращеніе отъ кровавыхъ жертвъ, то въ такомъ случаѣ еще можно было-бы видѣть въ этомъ элементъ чисто дуалистическаго аскетизма; но такъ какъ подобный фактъ не только не можетъ быть доказанъ, но и вообще представляется довольно невѣроятнымъ въ виду того, что ессеи не ограничивались отрицаніемъ исключительно однѣхъ только кровавыхъ жертвъ, а отвергали всѣ вообще храмовыя жертвы, то предположеніе въ данномъ случаѣ какого-либо дуалистическаго элемента должно потерять свою силу, а слѣдуетъ обратиться здѣсь къ болѣе простому и естественному объясненію. Не объясняется-ли лучше это воздержаніе ессеевъ изъ того, что всякій аскетизмъ, имѣющій своею цѣлью обуздывать чувственные порывы и возвышать духъ, начинается обычно запрещеніемъ питательной и подкрѣпляющей тѣло пищи, съ цѣлью ослабить его въ пользу души? Если допустить у ессеевъ аскетическія стремленія, то запрещеніе вина и мяса слѣдуетъ у нихъ само собою, являясь дѣломъ вполнѣ естественнымъ и нисколько не ведущимъ къ мысли о дуализмѣ.

2. Кромѣ разсмотрѣннаго пункта Мангольдъ указываетъ еще на слѣдующія черты въ ессенизмѣ, которыя, по его мнѣнію, «несомнѣнно удостовѣряютъ присутствіе въ ессенизмѣ языческаго метафизическаго дуализма и которыя-де не могутъ быть объяснены изъ внутренняго іудейскаго принципа аскетизма»[1]. «Прежде всего, говоритъ онъ, это доказываетъ ессейскій солнечный культъ», который Мангольдъ, подчеркивая выраженіе Іосифа о молитвѣ ессеевъ εἰς αὐτόν, т. е. ἥλιον, поставляетъ въ параллель съ орфико-пиѳагорейскими воззрѣніями на солнце, какъ «на чистое, вполнѣ недоступное для всѣхъ помраченій (Trübungen) со стороны матеріи, творящее всякую жизнь и свѣтъ божество»[2]. Мы уже имѣли случай выяснять, что изъ данныхъ словъ Іосифа, какъ это ясно показываетъ связь рѣчи, нельзя выводить обоготворенія солнца со стороны ессеевъ, а только—обращеніе ихъ при молитвѣ лицомъ на востокъ: Іосифъ, съ одной стороны, непосредственно предъ симъ высказанною похвалою ессеямъ за ихъ особенное благочестіе, а съ другой—своимъ выраженіемъ: ὥσπερ (ἱκετεύοντες)

---

[1]) Мангольдъ. Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. s. 48.

[2]) Мангольдъ. Ibid. s. 50. „О Пиѳагорѣ, поясняетъ Мангольдъ, разсказывается, что онъ почиталъ за божества солнце, *луну* и *планеты*“ [Diog. Laert. VIII, 27].

дает ясно разумѣть, что здѣсь не можетъ быть и рѣчи о какой-либо дѣйствительной молитвѣ къ солнцу, заключающей въ себѣ обращенную къ нему мольбу о его восходѣ, а что только ессеи своимъ обращеніемъ къ востоку давали поводъ къ подобному предположенію. Впрочемъ, Мангольдъ далѣе и самъ отказывается отъ того предположенія, что-бы ессеи молились солнцу, какъ Божеству, а допускаетъ только, что «солнце представлялось для нихъ самымъ прекраснымъ образомъ духовной свѣтлой природы божественнаго существа и что они молились о восхожденіи божественнаго свѣта въ ихъ душахъ»[1]). Не будемъ спорить о томъ, справедливо-ли это предположеніе или-же нѣтъ, такъ какъ для этого нѣтъ достаточно твердыхъ данныхъ; замѣтимъ только, что если-бы ессеи и на самомъ дѣлѣ имѣли подобное воззрѣніе и видѣли въ солнцѣ символъ божественнаго свѣта[2]), то тутъ еще вовсе не видно того метафизическаго дуализма, о которомъ говоритъ Мангольдъ.

3. Гораздо важнѣе, повидимому, дальнѣйшая черта, приводимая Мангольдомъ во свидѣтельство ессейскаго дуализма,—это именно мнительный страхъ, который проявляютъ ессеи при отправленіи естественныхъ потребностей. «Только при мысли о нечистотѣ матеріи вообще, замѣчаетъ онъ, могли они считать это (конечно, только съ тѣлесной стороной человѣка связанное) дѣйствіе за столь оскверняющее, что они, по разсказу Іосифа, по субботамъ совсѣмъ воздерживались отъ него, а въ другіе дни окружали его рядомъ (извѣстныхъ уже намъ) обычаевъ, которые дозволяютъ себя достаточно объяснять только изъ дуалистическаго страха предъ всѣмъ, что принадлежитъ матеріи»[3]). Можетъ быть, и дѣйствительно эти обычаи приводили-бы насъ къ мысли о дуализмѣ ессеевъ, если-бы намъ неизвѣстно было цитованное уже

---

1) Мангольдъ. Op. cit. s. 50.

2) Такое воззрѣніе высказываетъ Филонъ, который часто говоритъ о солнцѣ, какъ о символѣ Божества, центрѣ всякаго свѣта (De somn. I, p. 13 sq. 631 sq.) и даже называетъ небесныя тѣла „видимыми и чувственными богами“ (De mundi opificio; 7, 1, p. 6). Но наряду съ этимъ нужно замѣтить, что также и въ ветхозавѣтныхъ апокрифахъ встрѣчаются соотвѣтственныя представленія о солнцѣ, какъ живомъ существѣ, имѣющемъ особенное, высшее значеніе во вселенной. Такъ, по Эноху, это „великое вѣчное свѣтило, которое на вѣки именуется солнцемъ“ (Книга Эноха. LXXII, 35), видитъ всѣ грѣхи и преступленія людей и въ послѣднія времена оно будетъ свидѣтельствовать предъ ангелами небесными о беззаконіяхъ человѣческихъ [гл. C]. Ср. также Псалт. Соломона. II, 13. 14; IV, 21; VIII, 8 и Малое Бытіе, гл. IV.

3) Мангольдъ. Op. cit. s. 51.

нами выше постановленіе закона Моисеева, касающееся означеннаго предмета[1]) и если-бы ничего подобнаго нельзя было указать въ ортодоксальномъ іудействѣ вообще. Между тѣмъ ессейская идея о нечистотѣ, соединенной съ отправленіемъ естественныхъ потребностей, не представляла чего-либо исключительнаго и небывалаго среди іудеевъ, и для нея можно указать соотвѣтствующія параллели въ ортодоксальномъ іудействѣ вообще. Подобно тому, какъ ессей не долженъ былъ обнажаться вообще противъ солнца, такъ іудей, согласно талмудическимъ постановленіямъ, не долженъ былъ этого дѣлать противъ храма[2]). Съ другой стороны, служащимъ священникамъ послѣ отправленія нуждъ предписываемо было полное омовеніе тѣла, а если кто-либо изъ нихъ имѣлъ малую потребность, то онъ долженъ былъ омывать по крайней мѣрѣ руки и ноги[3]). Помимо этого ессейское окутываніе одеждами въ означенныхъ случаяхъ находитъ для себя параллели также и въ одномъ изъ апокалипсическихъ сочиненій позднѣйшаго іудейства, именно—въ «Маломъ Бытіи», или «Книгѣ Юбилеевъ». Въ главѣ третьей тамъ, между прочимъ, говорится: «на скрижаляхъ повелѣлъ Богъ всѣмъ, которые знаютъ праведность закона, что-бы они покрывали свою наготу, и не раскрывали себя, какъ раскрываютъ язычники»[4]); также въ седьмой главѣ того-же апокрифа Ной предписуетъ своимъ внукамъ это прикрытіе срамоты, какъ одну изъ главныхъ обязанностей. Что-же касается мотива, указываемаго Іосифомъ для заботливаго окутыванія ессеевъ, именно боязни «не оскорбить лучей Божіихъ», т. е. сіянія Божественнаго, или всевидящаго ока Божія[5]), то этотъ-же самый мотивъ указывается также и въ законѣ[6]); имѣлъ онъ силу также и у остальныхъ іудеевъ, которымъ предписывалось скрывать срамныя части

---

[1]) Второз. XXIII, 12—14. См. выше стр. 121.

[2]) Beracboth. 61, b.

[3]) Joma. 28, a. См. у Герцфельда. Geschichte des Volkes Israel. Bd. II, s. 389; ср. также Гейгеръ. Urschrift und Uebersetz. der Bibel. s. 409.

[4]) См. у Порфирьева. Апокрифическія сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ. Казань, 1872. стр. 237.

[5]) Хотя употребленное здѣсь Іосифомъ слово Θεός отнюдь нельзя понимать въ переносномъ смыслѣ и разумѣть подъ нимъ солнце, какъ предполагаютъ нѣкоторые, тѣмъ не менѣе можно замѣтить, что и такое толкованіе не вело бы къ какимъ-либо особеннымъ заключеніямъ касательно ессеевъ, потому что и самъ Іосифъ считаетъ оскорбленіемъ Бога то, если кѣмъ-либо допускается лежаніе труповъ умершихъ подъ солнцемъ (Bell. jud. IV, 6. 3; ср. Antiqu. jud. XII, 2. 3.

[6]) Второз. XXIII, 14.

тѣла, какъ что-то нечистое[1]). Такимъ образомъ, наблюдая въ данномъ отношеніи своеобразные обычаи, ессеи только лишь строго и точно исполняли прямое постановленіе закона; если-же они это временное постановленіе закона возвели въ общій принципъ и постоянную заповѣдь, сдѣлавъ его однимъ изъ главныхъ условій теократической чистоты своей общины, безъ котораго эта послѣдняя была-бы оскверненнымъ мѣстомъ, то этому нисколько нельзя и удивляться, такъ какъ не подлежитъ сомнѣнію, что однимъ изъ основныхъ принциповъ ессейства было — возможно строгое исполненіе обрядовыхъ предписаній закона и забота о соблюденіи левитской чистоты.

4. Далѣе, ессейскія омовенія и очищенія, на которыя вслѣдъ затѣмъ ссылается Мангольдъ, также не даютъ права съ несомнѣнностью заключать о существованіи въ ессенизмѣ языческаго метафизическаго дуализма, такъ какъ они были весьма распространены среди іудеевъ въ послѣднее время предъ Р. Х. Уже въ Моисеевомъ законодательствѣ находится много опредѣленій касательно того, что́ должно быть считаемо нечистымъ и оскверняющимъ для іудея, обязаннаго для возстановленія своей чистоты подвергнуться очистительному омовенію[2]), и это различеніе закономъ чистаго и нечистаго, «способное къ безконечному расширенію»[3]), привело затѣмъ къ развитію многочисленныхъ постановленій раввиновъ, изложенныхъ въ мишнѣ, двѣнадцать трактатовъ которой говорятъ исключительно о чистотѣ и нечистотѣ. Іудей, стремящійся къ строгому соблюденію постановленій закона, находился въ постоянной опасности какъ-либо, даже совершенно ненамѣренно, оскверниться, такъ какъ не только всѣ жизненные припасы, происходившіе отъ язычниковъ, считались нечистыми[4]), но даже собственно и одно прикосновеніе къ не-іудею считалось оскверняющимъ[5]). Въ виду этого ревнителямъ благочестія никакъ

---

1) Подобно тому, какъ ессеи при своихъ омовеніяхъ всегда употребляли льняные передники [Bell. jud. II, 8. 5. 7. 13], такъ точно по Berachoth, 24, b, согласно предписанію раввиновъ, требовалось, что-бы каждый іудей, если только онъ былъ обнаженъ тогда, когда наступало время для произнесенія обычной ежедневной молитвы „шма“, передъ чтеніемъ этой молитвы обматывалъ вокругъ шеи или вокругъ сердца „таллисъ“ съ тою цѣлью, „что-бы верхнія части тѣла не видѣли срамоты“. (Герцфельдъ. Op. cit. Bd. II, s. 389).

2) Напр. Лев. XI, 25. 40; XV, 5—24; XIV, 9; XVI, 4; 2 Парал. XXX, 19 и др.

3) Кеймъ. Geschichte Jesu von Nazara. Bd. I, s. 288.

4) Bell. jud. II, 21. 2.

5) Шиккеръ. Lehrbuch d. Neutestam. Zeitgeschichte. s. 387.

нельзя было обходиться безъ очистительныхъ омовеній, которымъ придавалось великое значеніе въ позднѣйшемъ іудействѣ. Хотя эти омовенія и состояли главнымъ образомъ въ обливаніяхъ и погруженіяхъ рукъ въ воду, но въ виду того, что уже законъ Моисеевъ прямо предписывалъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ омовеніе всего тѣла[1]), можно съ вѣроятностью предположить, что этому послѣднему могли подвергать себя по крайней мѣрѣ ревностнѣйшіе блюстители закона изъ среды іудеевъ[2]). Если мы прибавимъ къ этому, что по предположенію нѣкоторыхъ (Гаусрата, Линсіуса, Гретца и др.) главною побудительною причиною для возникновенія ессенизма, какъ особой замкнутой партіи въ народѣ іудейскомъ, и послужило не что иное, какъ именно стремленіе къ соблюденію высшей степени левитской чистоты, то послѣ этого частыя омовенія и очищенія ессеевъ станутъ вполнѣ понятными и вовсе не будутъ нуждаться для своего объясненія въ какомъ-либо языческомъ дуализмѣ.

5. Но самый замѣтный (ausgeprägteste) дуализмъ Мангольдъ усматриваетъ въ томъ ученіи ессеевъ о душѣ, какое приписываетъ имъ Іосифъ[3]). Въ виду важности вопроса мы приведемъ здѣсь это ученіе въ полномъ и точномъ видѣ. «Ессеи, говоритъ Іосифъ, твердо убѣждены, что тѣла человѣческія смертны и преходящи, а души безсмертны и вѣчны. Происходя изъ тончайшаго эѳира, души, привлекаемыя нѣкоторою естественною прелестью, заключаются въ тѣла, какъ-бы въ темницу. По разрѣшеніи-же отъ узъ плоти онѣ радуются, какъ-бы освободившись отъ продолжительнаго рабства, и улетаютъ въ высоту. Души добрыхъ людей, какъ объ этомъ согласно думаютъ также и греки, добавляетъ Іосифъ, переселяются въ нѣкоторое мѣсто по ту сторону океана, гдѣ нѣтъ ни дождя, ни снѣга, ни зноя, но воздухъ вѣетъ постоянно мягкою прохладою, благодаря всегда дующимъ отъ океана тихимъ зефирамъ. Души-же злыхъ идутъ въ мрачную и холодную бездну, гдѣ терпятъ вѣчныя мученія»[4]).

---

[1]) Напр. Лев. XIV, 9; XV, 5. 16. и др.

[2]) Шюрер. Op. cit. s. 495, 615.

[3]) Мангольдъ. Op. cit. s. 45.

[4]) Bell. jud. II, 8. 11: „Ἔρρωται παρ' αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν· καὶ συμπλέκεσθαι μὲν ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος, ὥσπερ εἱρκταῖς τοῖς σώμασιν ἰυγγί τινι φυσικῇ κατασπωμένας. Ἐπειδὰν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷα δὴ μακρᾶς δουλείας ἀπηλλαγμένας τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι. Καὶ ταῖς μὲν ἀγαθαῖς ὁμοδοξοῦντες παισὶν Ἑλλήνων ἀποφαίνονται τὸν ὑπὲρ ὠκεανὸν δίαιταν ἀπο-

Нельзя не согласиться съ тѣмъ, что, если ессеи, дѣйствительно, имѣли подобное ученіе о душѣ и отношеніи ея къ тѣлу, то тогда не можетъ быть мѣста сомнѣнію, что имъ присуще было именно дуалистическое міровоззрѣніе. Справедливость однако требуетъ замѣтить, что здѣсь представляется еще далеко не безспорнымъ то обстоятельство, можно-ли, въ самомъ дѣлѣ, въ этомъ случаѣ вполнѣ довѣрять Іосифу и безъ малѣйшей тѣни сомнѣнія полагаться на достовѣрность его свидѣтельства? Мы уже упоминали о томъ, какими тенденціями руководился Іосифъ при составленіи своихъ историческихъ произведеній, назначенныхъ для греко-римскихъ читателей, и съ какою недовѣрчивостью относится новѣйшая критика къ тѣмъ мѣстамъ его описаній, гдѣ онъ изображаетъ духовную, религіозную и соціальную жизнь своего народа. Подобныя описанія заключаютъ въ себѣ много искаженій и невѣрностей сравнительно съ дѣйствительностью, такъ какъ Іосифъ, желая быть возможно болѣе понятнымъ и пріятнымъ для своихъ читателей, старался по мѣрѣ возможности проводить параллели между іудейскими и греческими воззрѣніями, и потому намѣренно эллинизировалъ іудейскія представленія, нерѣдко придавая имъ философскую окраску. Эта слабость Іосифа согласно удостовѣряется всѣми учеными, не исключая даже и тѣхъ, которые утверждаютъ зависимость ессенизма отъ эллинизма и въ интересахъ которыхъ, слѣдовательно, было-бы замалчивать этотъ фактъ; такъ, напр., Гфрэреръ, а равно также и Дэне, утверждающіе родство ессенизма съ іудео-александрійскою религіозною философіею, поставляютъ внѣ всякаго сомнѣнія то, что «Іосифъ позволялъ себѣ эллинизировать іудейскіе обычаи и воззрѣнія»[1]). Крайне вѣроятно поэтому, что Іосифъ также и въ настоящемъ случаѣ остался вѣренъ своей основной тенденціи, «своей обыкновенной привычкѣ всѣмъ іудейскимъ вѣрованіямъ придавать греческій колоритъ»[2]); и что касается прежде всего эсхатологическихъ воззрѣній ессеевъ, то относительно этого едва-ли можно и сомнѣваться, что Іосифъ намѣренно сближаетъ ихъ здѣсь съ ученіемъ грековъ и нарочито

κεῖσθαι, καὶ χῶρον, οὔτε ὄμβροις, οὔτε νιφετοῖς, οὔτε καύμασι βαρυνόμενον, ἀλλ' ὃν ἐξ ὠκεανοῦ πραὺς ἀεὶ ζέφυρος ἐπικνέων ἀναψύχει· ταῖς δὲ φαύλαις, ζοφώδη καὶ χειμέριον ἀφορίζονται μυχόν, γέμοντα τιμωριῶν ἀδιαλείκτων".

[1]) Gfrörer. Philo und die alexandr. Theosophie. [Stuttgart, 1831]. Bd. II, s. 319. Daehne. Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie [Halle, 1834]. Bd. II, s. 486.

[2]) Никола. Des doctrines religieuses des Juifs. p. 103.

излагаетъ ихъ такимъ образомъ, что-бы его читателямъ не показалось невѣроятнымъ то его сужденіе, будто ессеи въ данномъ отношеніи были «ὁμοδοξοῦντες παισὶν Ἑλλήνων», такъ какъ, по его предположенію (μοὶ δοκεῖ), «и греки, согласно этому-же (т. е. ессейскому) мнѣнію, храбрѣйшимъ изъ своихъ мужей, которыхъ называютъ героями и полубогами, приписали блаженные острова, а душамъ злыхъ—соотвѣтственное нечестивымъ мѣсто въ аидѣ, гдѣ, какъ разсказываютъ, мучатся Сизифы, Танталы, Иксіоны и Титіи»[1]). Такимъ образомъ Іосифъ находитъ въ эсхатологическомъ ученіи ессеевъ полное согласіе съ эллинской вѣрой въ острова блаженныхъ для героевъ и полубоговъ, и въ аидъ съ его муками для Сизифа, Тантала и др. Но нельзя, конечно, не признать, скажемъ мы словами Гильгенфельда, что онъ это ессейское ученіе о безсмертіи эллинизируетъ такъ много, какъ только это возможно (so viel, als möglich)... И если самъ Іосифъ представляетъ ученіе ессеевъ такимъ образомъ, что души по смерти не возвращаются въ эѳиръ, что было-бы по крайней мѣрѣ послѣдовательно, но напротивъ того—въ нѣкую страну по ту сторону океана, добрые—въ мѣсто невозмутимаго блаженства, злые—въ исполненную мученій тьму, то все это есть именно только форма еврейской эсхатологіи, въ особенности сродная съ изображеніемъ посмертной участи душъ, находящимся въ «Книгѣ Эноха»[2]). Также и Ричль нисколько не сомнѣвается, что въ вышеприведенномъ мѣстѣ Іосифа нельзя видѣть ничего болѣе, какъ только указаніе на существованіе у ессеевъ обще-іудейскихъ представленій о шеолѣ и раѣ,—представленій, на которыя онъ налагаетъ чуждую окраску греческой миѳологіи (aufträgt die fremden Farben griechischer Mythologie)[3]). И дѣйствительно, выраженія, какія употребляетъ Іосифъ, формулируя ессейское ученіе о загробной жизни, слишкомъ близко напоминаютъ собою изложеніе ученія о посмертной участи человѣческой души у греческихъ поэтовъ. У Гомера и Гезіода жизнь души въ аидѣ, или въ царствѣ тѣней, изображается точно такими-же чертами, какъ и у Іосифа,—то какъ источникъ невозмутимаго блаженства и радостей, то какъ

---

1) „Δοκοῦσι δέ μοι, продолжаетъ Іосифъ непосредственно послѣ воспроизведенія ессейскаго ученія о душѣ, κατὰ τὴν αὐτὴν ἔννοιαν Ἕλληνες τοῖς δὲ ἀνδρείοις αὐτῶν....τὰς μακάρων νήσους ἀνατεθεικέναι, ταῖς δὲ τῶν πονηρῶν ψυχαῖς, καθ' ᾅδου τὸν ἀσεβῶν χῶρον". Bell. jud. II, 8. 11.

2) Гильгенфельдъ. Die jüdische Apokalyptik. s. 276.

3) Ричль. Ueber die Essener въ Theolog. Jahrbücher. 1855. s. 340.

безотрадное скитаніе въ подземномъ мірѣ безъ свѣта и надежды, безъ цѣли и конца. Въ Одиссеѣ, напр., разсказывается, что по смерти человѣка душа его улетаетъ, какъ призракъ (εἴδωλον), и становится неуловимою тѣнью (σκιά) [1]); Гермесъ душеводитель (ψοχαγωγός, или νεκροπομπὸς) отводитъ душу въ аидъ, или на Елисейскія поля (Ἠλύσιων πεδίον), гдѣ нѣтъ ни вѣтровъ, ни суровой зимы, ни дождя, но океанъ всегда освѣжительно вѣетъ сладостными зефирами[2]). Гомеръ полагаетъ царство тѣней то на землѣ, то подъ землею, то гдѣ-то еще глубже—въ тартарѣ, куда Зевесъ низвергъ возмутившихся титановъ[3]), но на землѣ область аида представляется находящеюся именно на западѣ, гдѣ земля Киммеріянъ, вѣчно покрытая туманомъ и мглою, гдѣ ночь безотрадная искони распростерта надъ живущими около древняго океана, окружающаго землю и принимающаго въ себя заходящее солнце[4]). При сличеніи этихъ и имъ подобныхъ мѣстъ съ разсказомъ Іосифа становится очевиднымъ то, что Іосифъ, при изложеніи эсхатологическаго ученія ессеевъ, пользовался греческими поэтами, такъ какъ въ его разсказѣ попадаются выраженія, даже буквально сходныя съ выраженіями этихъ послѣднихъ.

Если-же выдѣлить всѣ эти явныя прикрасы Іосифа, то тогда ученіе ессеевъ о посмертной участи душъ въ томъ видѣ, въ ка-

---

1) Одиссея. XI, 207 и др. Илиада. XXIII, 99—101; 104—105.

2) Одиссея. IV, 561—663.

.....„Οὐ νιφετός, οὔτ' ἄρ χειμών πολύς, οὔτε ποτ' ὄμβρος,
„Ἀλλ' αἰεὶ Ζεφύροιο λιγὺ πνείοντας ἀήτας
„Ὠκεανὸς ἀνίησιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους" (566—568).

У Гезіода (Ἔργα καὶ ἡμέραι, 171) эти поля называются „островами блаженныхъ" (μακάρων νῆσοι).

3) Илиада. VIII, 16, 479.

4) Одиссея. XI, 13—19.

„Ἦ δ' ἐς πείραθ' ἵκανε βαθυῤῥόου ὠκεανοῖο
„Ἔνθα δὲ Κιμμερίων ἀνδρῶν δῆμός τε πόλις τε,
„Ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένοι· οὐδέ ποτ' αὐτοὺς
„Ἠέλιος φαέθων καταδέρκεται ἀκτίνεσσιν,
„Οὔθ' ὁπότ' ἂν στείχῃσι πρὸς οὐρανὸν ἀστερόεντα,
„Οὔθ' ὅτ' ἂν ἄψ ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανόθεν προτράπηται·
„Ἀλλ' ἐπὶ νὺξ ὀλοὴ τέταται δειλοῖσι βροτοῖσιν".

Ср. Одиссея. X, 508—515.

„Ἀλλ' ὁπότ' ἂν δὴ νηὶ δι' ὠκεανοῖο περήσῃς,
„Ἔνθα....
„Μακραὶ τ' αἴγειροι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι,
„Νῆα μὲν αὐτοῦ κέλσαι ἐπ' ὠκεανῷ βαθυδίνῃ,
„Αὐτὸς δ' εἰς Ἀΐδεω ἰέναι δόμον εὐρώεντα".

комъ нужно его предполагать, а не въ томъ, въ какомъ его представляетъ Іосифъ, могло быть самостоятельнымъ іудейскимъ ученіемъ безъ всякаго отношенія къ греческимъ воззрѣніямъ, такъ какъ несомнѣнно, что вѣра въ безсмертіе и будущее воздаяніе, равно какъ предположеніе рая, какъ мѣстопребыванія благочестивыхъ, и геенны, какъ мѣстопребыванія злыхъ, существовали въ іудействѣ вообще. По ученію Пятокнижія, человѣкъ созданъ былъ не для смерти, а для жизни, и только благодаря грѣхопаденію человѣкъ подчиненъ закону смерти[1]). Но и павшіе люди не лишились надежды достигнуть состоянія первоначальной жизни и безсмертія, и первымъ выразителемъ этой надежды былъ праотецъ Адамъ, назвавшій свою жену Евой, что значитъ «жизнь», такъ какъ отъ ея потомства надѣялся онъ получить эту жизнь. Съ теченіемъ времени идея безсмертія полнѣе и яснѣе раскрывается среди народа іудейскаго, и въ немъ все больше и больше распространяется и укрѣпляется то убѣжденіе, что смерть тѣлесная не есть полное прекращеніе существованія человѣка. Изъ многочисленныхъ свидѣтельствъ свящ. писанія, удостовѣряющихъ, что идея безсмертія души человѣческой составляла одинъ изъ существеннѣйшихъ пунктовъ ученія ветхозавѣтной религіи, достаточно указать здѣсь на слѣдующія мѣста: на Быт. V, 24, гдѣ разсказывается о судьбѣ Эноха, за свое благочестіе взятаго живымъ на небо, чѣмъ наглядно засвидѣтельствована была истинность вѣры въ безсмертіе и жизнь съ Богомъ; на псаломъ XV, 10, гдѣ Псалмопѣвецъ высказываетъ твердую увѣренность и надежду на безсмертіе[2]); на книгу Іова, XIX, 25—27, гдѣ праведный и невинно страждущій Іовъ, исповѣдуя свою вѣру въ правосудіе Божіе, имѣющее открыться уже послѣ его смерти, вмѣстѣ съ тѣмъ высказываетъ и непоколебимую увѣренность свою въ томъ, что у него есть Искупитель, который воскреситъ и возставитъ изъ праха его страждущее тѣло и дастъ ему возможность получить блаженство, какъ воздаяніе за настоящія страданія[3]); и, наконецъ,

---

1) Быт. гл. II и III.

2) „Ты (Господи) не оставишь души моей во адѣ, и не дашь святому Твоему увидѣть тлѣніе". Псал. XV, 10.

3) „А я знаю, что Искупитель мой живъ, и Онъ въ послѣдній день возставитъ изъ праха распадающуюся кожу сію, и я во плоти моей узрю Бога, я узрю Его самъ; мои глаза, не глаза другаго, увидятъ Его". Іов. XIX, 25—27. Въ славянскомъ переводѣ: „вѣмъ, яко присносущенъ есть Иже имать искупити мя и на земли воскресити кожу мою, терпящую сія".

въ особенности на книгу Екклезіастъ, гл. XII, ст. 7: «и возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, Который далъ его». Въ этихъ словахъ ветхозавѣтнаго мудреца самымъ яснымъ образомъ выражается мысль о безсмертіи духа человѣческаго. Желая опредѣлить посмертное состояніе тѣла и духа человѣческаго, Премудрый прямо и рѣшительно указываетъ на различіе этого состоянія: тѣло, говоритъ онъ, возвратится въ землю, превратившись въ то, чѣмъ оно и было (על הארץ כשהיה), духовная-же природа человѣка, духъ человѣческій, и послѣ смерти тѣла будетъ продолжать свое самостоятельное существованіе[1]), возвратившись къ Тому, Кто его далъ, (אל האלהים אשר נתנה),—къ Богу, Который при рожденіи вложилъ его въ человѣческій организмъ.

Вышеприведенныя мѣста могутъ служить яснѣйшимъ выраженіемъ ученія о безсмертіи, раскрываемаго въ Ветхомъ Завѣтѣ. Что-же касается въ частности мысли о будущемъ воздаяніи и посмертной участи душъ, то она съ особенною подробностью раскрывается въ учительныхъ и пророческихъ книгахъ Ветхаго Завѣта[2]), гдѣ содержатся также многочисленныя свидѣтельства о томъ, что души умершихъ нисходятъ въ шеолъ[3]), который въ библейскомъ описаніи противопоставляется высшей сферѣ свѣта и жизни[4]) и представляется мѣстомъ, лежащимъ гдѣ-то внизу, въ

---

1) Употребленное здѣсь слово רוח, согласно параллельнымъ мѣстамъ (Екклез. III, 9. 21; X, 4; II, 26 и др.), должно быть понимаемо въ смыслѣ самостоятельнаго духовнаго начала въ человѣкѣ. Такое значеніе этому слову въ данномъ случаѣ придавали и древніе переводы: LXX переводятъ его посредствомъ πνεῦμα, Вульгата—чрезъ spiritus. Замѣчательно здѣсь также и то глубокое внутреннее различіе въ смыслѣ рѣчи, установляемое употребленіемъ различныхъ предлоговъ על (ארץ) и אל (אלהים), обозначающихъ нѣчто гораздо большее, чѣмъ одно только направленіе (al—внизъ, el—вверхъ). Древніе переводчики переводили „al“ чрезъ ἐκί, in, желая обозначить этимъ превращеніе во что-нибудь, ближе полное объединеніе, а „el“ передавали посредствомъ словъ: πρός, ad, обозначающихъ собственно присоединеніе (съ сохраненіемъ самостоятельности присоединяемаго). Справедливость этого мнѣнія можно подтвердить слѣдующими параллельными мѣстами: Іис. Нав. III, 16, Іер. VII, 31 (для על); Исх. III, 13; Іис. Нав. VII, 23; 3 Цар. I, 15 (для אל). Ср. Юнгерова. Ученіе Ветхаго Завѣта о безсмертіи души, стр. 64, прим. 1.

2) Напр. Екклез. III, 17; VIII, 12. 13; XI, 9; XII, 14. Іов. XVI, XIX, 25—27. Іезек. XVIII. Ис. XXVI; LX, 2. Дан. XII, 13 и др.

3) Псал. XXX, 18; XLVIII, 16—20; Быт. XXXVII, 35; Числ. XVI, 29—33 и др.

4) Притч. XV, 24; Іезек. XXVI, 20.

какой-то величайшей глубинѣ, почему и называется иногда бездной и преисподней[1]). Въ шеолѣ будутъ пребывать грѣшники[2]), которые лишены будутъ лицезрѣнія и прославленія Бога[3]), и посему лишены будутъ также свѣта, счастья и блаженства[4]). Что касается праведныхъ, то Псалмопѣвецъ вѣруетъ, что они не увидятъ тлѣнія[5]), воскреснутъ[6]), наслѣдуютъ землю[7]), будутъ вписаны въ книгу жизни[8]), увидятъ свѣтъ и жизнь[9]). Подобныя-же воззрѣнія высказываются и въ другихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ, въ поцитованныхъ выше мѣстахъ. Изъ нихъ въ примѣненіи къ разсматриваемому нами вопросу наибольшаго вниманія заслуживаетъ одно мѣсто изъ книги Притчей, гласящее: «*путь жизни мудраго* направляется *вверхъ*[10]), *что-бы уклониться отъ преисподней внизу*»[11]), т. е. отъ мрачнаго шеола. Не повторяетъ-ли также и Іосифъ этого библейскаго воззрѣнія, когда онъ говоритъ, что «души (праведныхъ), освободившись отъ узъ плоти, улетаютъ въ высоту»[12]), тѣмъ болѣе, что иначе трудно объяснить, откуда явилась въ ученіи ессеевъ эта черта, стоящая, повидимому, въ противорѣчіи съ ученіемъ о происхожденіи души, такъ какъ, если ессеи, какъ увѣряетъ въ этомъ Іосифъ, дѣйствительно учили, что душа образована изъ тончайшаго эѳира, то естественнѣе всего было-бы ожидать отсюда такого заключенія, что послѣ своего отдѣленія отъ тѣла она снова должна возвратиться въ это свое первоначальное состояніе, а не оставаться въ странѣ «по ту сторону океана»[13]).

---

[1]) Псал. LXXXVII, 7; XLVIII, 16. Притч. I, 12; IX, 18; XXVII, 20, Іезек. XXVI, 20. Ис. VII, 11. Іов. XIV, 13. 15 и мн. др.

[2]) Напр., Псал. IX, 18: „да обратятся нечестивые въ адъ, всѣ народы, забывающіе Бога“. Псал. XXX, 18: „Нечестивые да посрамятся, да умолкнутъ въ адѣ“ (въ славянск.: „и сиидутъ во адъ“). Ср. XLVIII, 15—16 и др.

[3]) Псал. VI, 5.

[4]) Псал. XLVIII, 20.

[5]) Псал. XV, 10.

[6]) Псал. XVI, 15.

[7]) Псал. XXXVI, 9.

[8]) Псал. LXVIII, 29.

[9]) Псал. LV, 14.

[10]) XV, 24: למעלה т. е. отъ земли къ небу. Ср. Еккл. III, 21. Ис. VII, 11. Притч. XXV, 3.

[11]) משאול מטה (освободиться) סור

[12]) Bell. jud. II, 8. 11.

[13]) Не лишнее будетъ замѣтить, что также и фарисеи твердо держались вѣры въ безсмертіе души (Antiqu. jud. XVIII, 1. 2—3 и др.). Также и мишна учитъ о шеолѣ, какъ убѣжищѣ умершихъ [Aboth. IV, 22], о геенніѣ и раѣ (Ibid. I,

Но если мы вслѣдъ за каноническими ветхозавѣтными книгами обратимся также къ апокрифической «Книгѣ Эноха», то увидимъ, что тамъ загробная жизнь изображается въ весьма сходныхъ чертахъ съ воззрѣніями ессеевъ. Такъ, въ этой книгѣ, упоминается о существованіи «на западѣ[1]) прекрасныхъ мѣстъ, предназначенныхъ для жилища душъ умершихъ людей до наступленія суда». «Эти прекрасныя мѣста, говоритъ Эноху его путеводитель—ангелъ Руфаилъ, назначены для того, что-бы на нихъ собирались души умершихъ; для нихъ они созданы, что-бы всѣ души сыновъ человѣческихъ собирались здѣсь.... пока не совершится надъ ними великій судъ»[2]). Тамъ находятся особыя отдѣленія для душъ праведныхъ и для грѣшниковъ; въ отдѣленіи, назначенномъ для первыхъ, «есть источникъ воды, надъ которымъ свѣтъ»[3]), а вообще «для праведныхъ уготовано всякое благо, и радость, и почесть.... имъ будетъ воздано многими благами за ихъ труды, и участь ихъ лучше, чѣмъ участь живущихъ»[4]). Съ другой стороны, «Книга Эноха» знаетъ, какъ и ессеи, о мрачныхъ и холодныхъ мѣстахъ наказаній для злыхъ, потому что въ ней упоминается и объ «особомъ отдѣленіи» тамъ-же—«на западѣ», «гдѣ заключены души грѣшниковъ, находящіяся въ великомъ мученіи, пока не наступитъ великій день суда, и наказанія, и мученія для хулителей до вѣчности и мщенія для ихъ душъ»[5]). Она знаетъ также о нѣкоей «проклятой долинѣ, назначенной, по словамъ ангела, для тѣхъ, которые прокляты до вѣчности, которые говорятъ своими устами непристойныя рѣчи противъ Бога и дерзко говорятъ о Его славѣ; здѣсь соберутъ ихъ и здѣсь мѣсто ихъ наказанія»[6]). Это наказаніе будетъ состоять въ томъ, что «будутъ падать на нихъ иней и снѣгъ вмѣстѣ съ ихъ холодомъ, и всѣ снѣжные вѣтры со всѣми своими бѣдствіями»[7]).

5; V, 9), о наказаніяхъ временныхъ и вѣчныхъ, о будущемъ вѣкѣ, о воскресеніи, судѣ и воздаяніи (Berachoth, V, 2; Sota, IX, 15) и опирается при этомъ на библейскія данныя. Въ гемарѣ тоже можно находить ученіе о шеолѣ (Berachoth, XV, 2), о троякомъ воздаяніи на посмертномъ судѣ [Sota, 72], о геенѣ и раѣ (Berachoth, XVI, 2) и пр.

[1]) Черта, аналогичная ессейской: „по ту сторону океана". Bell. jud. II, 8. 11.

[2]) Книга Эноха. XXII, 1. 3—4.

[3]) Ibid. XXII, 9.

[4]) Ibid. CIII, 2—3.

[5]) Ibid. XXII, 10—11. Ср. 1.

[6]) Ibid. XXVII, 2.

[7]) Ibid. C, 13.

Такимъ образомъ несомнѣнно, что въ «Книгѣ Эноха» заключается такое эсхатологическое ученіе о загробной жизни, которое весьма сродно эсхатологіи ессеевъ, и такъ какъ «Книга Эноха» считается именно чисто іудейскимъ произведеніемъ[1]), вышедшимъ притомъ изъ среды не сектантскаго, а строго ортодоксальнаго іудейства[2]), то, слѣдовательно, представленное ученіе о посмертной участи душъ составляло, очевидно, достояніе не однихъ только ессеевъ, а имѣло мѣсто также и въ ортодоксальномъ іудействѣ того времени[3]). А если такъ, то, значитъ, и нѣтъ нужды обращаться для объясненія этого, повидимому, столь оригинальнаго ученія ессеевъ, къ какимъ-либо иноземнымъ вліяніямъ, такъ какъ тѣ нѣкоторыя отступленія, которыя встрѣчаются въ разсказѣ Іосифа, очевидно, всецѣло должны быть отнесены на счетъ самого-же Іосифа. Поэтому, если этотъ послѣдній, нѣсколько видоизмѣнивъ[4]) въ своемъ разсказѣ это, собственно говоря, общеіудейское эсхатологическое ученіе, въ своихъ особыхъ цѣляхъ сближаетъ и поставляетъ его въ параллель съ воззрѣніями грековъ относительно посмертной участи души, выражаясь: «ἐσστηνοὶ ὁμοδοξοῦντες παισὶν Ἑλλήνων», то этому сравненію Іосифа нельзя придавать никакого серьезнаго значенія и нельзя находить въ немъ основанія поставлять ессенизмъ въ генетическую связь съ эллинизмомъ.

Выяснивши этотъ пунктъ, обратимся къ ессейскому ученію о взаимномъ отношеніи души и тѣла. Безспорно, что оно въ той

---

1) См. Ширеръ. Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte. s. 535.

2) См. Смирновъ. Историко—критическое изслѣдованіе „Книги Эноха", гдѣ авторъ приходитъ именно къ слѣдующему выводу: „апокрифическая Книга Эноха, говоритъ онъ, какъ по догматическому, такъ и по нравственному ученію, не можетъ быть отнесена ни къ произведеніямъ христіанскимъ, ни къ писаніямъ древняго іудейскаго сектантства. Не смотря на нѣкоторую, впрочемъ очень незначительную, примѣсь иноземныхъ идей, эта книга отличается чисто ортодоксальнымъ іудейскимъ направленіемъ, чуждымъ крайняго ригоризма фарисейства, либерализма саддукейства и строгой замкнутости ессейства". [Стр. 120].

3) Происхожденіе „Книги Эноха" [именно основной ея части, заключающей въ себѣ главы: I—XXXVI и LXXII—CV], Ширеръ относитъ „къ послѣдней трети II-го вѣка до Р. Х." [Op. cit., s. 538], а Смирновъ относитъ „къ послѣднимъ годамъ правленія Іуды Маккавея, т. е. около 126-го или 161-го г. до Р. Х." [Op. cit. стр. 166].

4) Такъ, напр., Іосифъ при описаніи внѣшнихъ благъ, которыми будутъ наслаждаться души праведныхъ, видимо старается подобрать такія выраженія и черты, которыя возможно ближе подходили-бы къ представленіямъ грековъ объ островахъ блаженныхъ и яндѣ и яснѣе напоминали-бы имъ ихъ собственныя воззрѣнія.

формѣ, въ какой приводится у Іосифа, дѣйствительно, говоритъ въ пользу дуализма; однако уже то обстоятельство, что Іосифъ въ приведенномъ тутъ-же описаніи ессейскихъ воззрѣній о раѣ и шеолѣ чисто іудейскимъ представленіямъ намѣренно придаетъ чуждую окраску, присоединяя черты греческой миѳологіи, наводитъ сильное подозрѣніе на полную достовѣрность даннаго свидѣтельства Іосифа и требуетъ нѣкоторой осторожности въ сужденіи объ истинномъ значеніи его словъ. Неудивительно, поэтому, что нѣкоторые изъ изслѣдователей, руководствуясь вышеприведеннымъ соображеніемъ, рѣшительно не довѣряютъ Іосифу въ данномъ случаѣ и не допускаютъ того, что-бы представленіе ессеевъ, дѣйствительно, было таково, что «души, происходя изъ тончайшаго эѳира, привлекаются нѣкоторою естественною прелестью и окружаются тѣлами, какъ темницами»[1]). Въ этихъ «философски выраженныхъ» словахъ Іосифа Ричль, напр., видитъ «только простую, весьма обычную для всего позднѣйшаго іудейства вообще, мысль, что земная жизнь есть рабство,—мысль, которая еще далеко недостаточна для того, что-бы приписывать ессеямъ философскій дуализмъ[2]). И если именно должно согласиться съ тѣмъ, заключаетъ Ричль, что ессеи смотрѣли на земную жизнь, какъ на рабство, то для объясненія этого представленія нѣтъ нужды ни въ какомъ метафизическомъ дуализмѣ, но можно безъ затрудненія найти объясненіе въ томъ супранатуралистическомъ направленіи позднѣйшаго іудейства, въ которомъ, очевидно, приняли участіе также и ессеи»[3]). Это сужденіе Ричля заслуживаетъ полнаго вниманія, тѣмъ болѣе, что въ пользу его можно привести еще слѣдующія соображенія. Мы ни въ какомъ случаѣ не имѣемъ права смотрѣть на относящіяся сюда слова Іосифа, какъ на ясныя и точныя формулы, въ которыхъ-бы нашли свое опредѣленное выраженіе философскія или теософическія умозрѣнія ессейской секты, такъ_какъ, во-первыхъ, ессенизмъ вовсе не былъ философской

---

1) Bell. jud. II, 8. 11.

2) Въ позднѣйшемъ своемъ сочиненіи „Die Entstehung der altkath. Kirche" [Bonn, 1857] Ричль выражается по поводу разсматриваемаго мѣста еще рѣшительнѣе: „то представленіе, говоритъ онъ, что безсмертныя души, происходя изъ тончайшаго эѳира, ниспадаютъ вслѣдствіе естественнаго очарованія и окружаются тѣлами, какъ темницами, само по себѣ ничуть не есть подлинно дуалистическое, и оно, такимъ образомъ, нисколько не можетъ ручаться за то, что ессеи основывали свой взглядъ на міръ и жизненную практику на дуализмѣ между духомъ и матеріей". [s. 199].

3) Ritschl. Ueber die Essener въ Theolog. Jahrbb. 1855. s. 340—341.

школой, подобной школамъ греческихъ философовъ, а во-вторыхъ, такъ какъ тѣ выраженія, какими пользуется Іосифъ при изложеніи этого ученія ессеевъ слишкомъ близко напоминаютъ собою философскія формулы греческихъ философовъ, и въ частности Платона[1]). Произведенія этихъ философовъ, конечно, не могли быть извѣстны палестинскимъ іудеямъ въ эпоху возникновенія ессенизма, между тѣмъ Іосифъ Флавій свободно могъ дѣлать изъ нихъ нѣкоторыя заимствованія. Если мы прибавимъ еще къ этому, что Филонъ, самъ держащійся чисто дуалистическихъ антропологиче-

---

1) Ср. въ особенности діалоги Платона: Федръ, Федонъ и Тимей, гдѣ этотъ философъ подробно и обстоятельно излагаетъ ученіе о предсуществованіи душъ [мысль эта проводится во всемъ Федонѣ, Ср., напр., Phaedo, 92, D; 76, E и др.], ниспаденіи ихъ въ тѣла вслѣдствіе уклоненія отъ истины и пристрастнаго влеченія къ привлекательнымъ образамъ чувственнаго міра [Tim. 41, E; Ср. Phaedr. 248, A—C], о необходимости постояннаго очищенія душъ посредствомъ борьбы съ чувственными влеченіями и страстями, и ихъ переселеніяхъ въ различныя тѣла[Tim. 42, B—D, 76, D—E; 90—91; Phaedo, 80, E—81; A], которыя тѣмъ необходимѣе для души, чѣмъ больше она была привязана къ своей тѣлесной оболочкѣ, чѣмъ больше она „служила тѣлу, любила его, была очаровываема пожеланіями и страстями, такъ что ничего не почитала истиннымъ, кромѣ тѣлообразнаго, что можно осязать, пить, видѣть, ѣсть и прилагать къ дѣламъ любовнымъ“ [Ibid. 81, B—C]. Желая нагляднѣе показать зависимость души отъ тѣла, Платонъ употребляетъ такой образъ: когда душа живетъ въ тѣлѣ, то, по его словамъ, у всякаго удовольствія и у всякой скорби есть какъ будто гвоздь, которымъ душа пригвождается и прикрѣпляется къ тѣлу и дѣлается тѣловидною [σωματοειδῆ, Ibid. 83, D]; вообще-же Платонъ неоднократно сравниваетъ тѣло съ темницей или гробомъ, въ которомъ заключена душа. (Phaedo, 82, E; 62, B; Phaedr. 250, C; Gorgias, 493, A; Cratyl, 400). „Любознательные понимаютъ, говоритъ, напр., Платонъ въ одномъ мѣстѣ, что философія, находя душу заключенною въ тѣлѣ и будто связанною, принужденною смотрѣть на существующее не чрезъ саму себя, а сквозь тѣло, какъ сквозь рѣшетку темницы [ὥσπερ δι' εἱργμοῦ], и вращаться во всякомъ невѣжествѣ и видящею, что эта темница укрѣпляется пожеланіями, побуждающими узника еще тѣснѣе вязать самого себя,—любознательные понимаютъ, что философія, находя душу въ такомъ состояніи, понемногу утѣшаетъ ее и старается доставить ей свободу“.... [Phaedo, 82, E]. „А очищеніе не въ томъ-ли состоитъ, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, что-бы душа наиболѣе отдѣлялась отъ тѣла и привыкала изъ всѣхъ частей его собираться и сосредоточиваться въ самой себѣ, что-бы по мѣрѣ возможности и въ настоящее время, и послѣ, жила она сама собою, освободившись отъ тѣла, какъ изъ темницы“ [μόνην καθ' αὐτὴν ἐκλυομένην, ὥσπερ ἐκ δεσμῶν, ἐκ τοῦ σώματος. Phaedo, 67, B.—E]. Души однако подвергаются переселеніямъ не тотчасъ по смерти тѣла, а сначала онѣ являются въ аидъ на судъ [Phaedo, 107, A. D; 114, B—C; Phaedr. 249, A], и согласно тому или иному приговору, одни изъ нихъ нисходятъ въ подземныя жилища и получаютъ тамъ наказанія, а другія возводятся вверхъ, въ небесное жилище [ἄνω, εἰς τὴν καθαρὰν οἴκησιν], гдѣ

кихъ воззрѣній[1]), ничего не говоритъ намъ объ ессейскомъ дуализмѣ въ ученіи ессеевъ о душѣ, хотя и указываетъ многіе другіе пункты ихъ ученія, то этихъ фактовъ, полагаемъ, будетъ достаточно для того, что-бы показать, что на слова іудейскаго историка въ этомъ случаѣ много полагаться нельзя, или что по крайней мѣрѣ имъ нужно придавать нѣсколько иной смыслъ, чѣмъ тотъ, какой придаетъ имъ самъ Іосифъ. Справедливость однако требуетъ замѣтить, что нѣтъ никакого основанія до того ослаблять значеніе вышеприведенныхъ словъ Іосифа, что-бы, подобно Ричлю, не видѣть въ нихъ ничего болѣе, какъ только лишь указаніе на присущее ессеямъ воззрѣніе о томъ, что земная жизнь есть рабство. Слова Іосифа, безъ сомнѣнія, заключаютъ въ себѣ зерно истины, облеченное только въ скорлупу философскихъ терминовъ, заимствованныхъ іудейскимъ историкомъ у греческихъ философовъ. Ессеи ко времени Іосифа, очевидно, успѣли выработать въ своей средѣ такое міровоззрѣніе, которое весьма близко подходило къ тому взгляду, что тѣло есть какъ-бы темница вышечувственной души и что смерть является освобожденіемъ этой послѣдней для болѣе чистаго, болѣе невозмутимаго существованія. Но допуская это, мы тѣмъ не менѣе не можемъ согласиться съ тѣмъ утвержденіемъ Мангольда, яко-бы въ этомъ міровоззрѣніи ессеевъ непремѣнно нужно усматривать *языческій метафизическій* дуализмъ, и яко-бы оно могло произойти въ ессенизмѣ единственно лишь подъ воздѣйствіемъ языческой философіи. По нашему мнѣнію, и безъ всякаго вліянія этой послѣдней означенное воззрѣніе естественно могло развиться среди тѣхъ людей, которые,

---

живутъ сообразно съ тѣмъ, какъ жили въ образѣ человѣка. [Phaedo, 114, B; Leges, X, 904, D—E]. Въ другомъ мѣстѣ Платонъ говоритъ, что души, очищенныя отъ всякаго пристрастія къ чувственности, восходятъ на свое свѣтило, гдѣ жили онѣ прежде, для блаженной и безмятежной жизни съ чистыми духами [Tim. 42, B: καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα χρόνον βιοὺς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ ξυννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου [у Іосифа: μετεώρους φέρεσθαι], βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἕξοις; ср. Phaedr. 249, A]. Какъ можно видѣть, не только почти всѣ изъ указанныхъ воззрѣній [за исключеніемъ душепереселенія, но, что самое главное, самыя миѳологически-философскія формулы и выраженія Платона почти съ буквальной точностью передаются въ разсказѣ Іосифа, что невольно возбуждаетъ сомнѣніе въ томъ, что-бы ессеи содержали ученіе о душѣ именно въ томъ видѣ какъ оно формулировано у Іосифа.

[1]) См., напр., De migratione Abrahami, I, p. 437, 438. Leg. allegor. I, 65, 95, 100 sqq. De gigantib. I, pag. 263, 264 sqq. De mundi opificio, I, 15; De ebrietate, I, pag. 372 и др. [Edit. Mangey].

стремясь къ высшей святости и къ возвышенію духа надъ плотью, имѣли многократные случаи видѣть въ чувственности, въ потребностяхъ и нарушеніяхъ тѣлесной жизни постоянное препятствіе своимъ стремленіямъ къ богоугодному развитію своей духовной жизни; а обрядовый законъ Моисеевъ, предписывавшій строгое различіе между чистымъ и нечистымъ и указывавшій много случаевъ осквернений, происходившихъ вслѣдствіе отправленія тѣлесныхъ органовъ[1]), не только не противодѣйствовалъ, но, напротивъ, еще способствовалъ развитію воззрѣнія о рабской зависимости души отъ тѣла, о рабствѣ (δουλεία) души[2]). Не станемъ отрицать того, что это воззрѣніе, послѣдовательно развитое, могло привести къ дуализму, но если, допустимъ, ессеи сознательно сдѣлали этотъ выводъ, то ничто не препятствуетъ признать, что корни этого ессейскаго дуализма находятся въ Ветхомъ Завѣтѣ и что это было хотя одностороннимъ, но послѣдовательнымъ развитіемъ того основнаго направленія, на которомъ покоится вся теорія и практика обрядовыхъ предписаній о левитской чистотѣ, и которое въ достаточной мѣрѣ обнаруживается уже въ фарисействѣ, хотя своего наивысшаго и крайняго развитія оно достигло лишь въ ессействѣ.

Въ самомъ дѣлѣ, если-бы согласиться съ тѣмъ, что въ ессенизмѣ, дѣйствительно, былъ языческій философскій дуализмъ, заимствованный имъ изъ греческихъ философскихъ системъ, то вслѣдъ за симъ неизбѣжно является вопросъ: какимъ образомъ могло произойти такое заимствованіе и усвоеніе іудеями чуждаго имъ столь рѣзкаго дуалистическаго міровоззрѣнія? Очевидно, для того, что-бы такое усвоеніе языческаго теоретическаго дуализма со стороны іудеевъ могло произойти на самомъ дѣлѣ и оказаться фактомъ вполнѣ понятнымъ,—для этого требовалась-бы наличность двухъ условій: во-первыхъ, въ самомъ язычествѣ предварительно должна была-бы существовать партія, или общество людей, не только въ теоріи исповѣдующихъ строго дуалистическіе принципы, но и развившихъ этотъ теоретическій дуализмъ до аскетической практики, такъ что-бы они могли послужить образцомъ для подражанія въ средѣ іудеевъ. Во-вторыхъ, и въ іудействѣ, въ свою очередь, должна была существовать извѣстная тенденція,

---

1) Лев. гл. XV.

2) Ср. Книгу Премудрости Соломона: „помышленія смертныхъ не тверды и мысли наши ошибочны, ибо тлѣнное тѣло отягощаетъ душу, и эта земная храмина подавляетъ многозаботливый умъ“. [IX, 14—15].

благодаря которой оно могло-бы оказаться расположеннымъ къ тому, что-бы послѣдовать примѣру дуалистическаго міровоззрѣнія и аскетизма.

Что касается перваго пункта, то мы видѣли уже, что ко времени возникновенія ессенизма—новопиѳагорейской школы, въ которой дуализмъ игралъ весьма важную роль, еще не существовало; а могущественное вліяніе на палестинскихъ іудеевъ домаккавейскаго времени тогда уже «или вовсе исчезнувшаго, или во всякомъ случаѣ мало распространеннаго, древняго пиѳагорейства»[1]) представляется крайне сомнительнымъ для того, что-бы хотя сколько-нибудь помочь дѣлу. Слѣдовательно, остается рѣшительно непонятнымъ то, какимъ образомъ іудейство могло-бы усвоить себѣ языческій принципъ дуализма, и—какъ слѣдствіе его—суровый аскетизмъ, если оно не находило для себя нагляднаго и живаго побудительнаго примѣра въ сферѣ язычества. Съ другой стороны, очевидно, что исходной точкой для іудеевъ въ данномъ случаѣ могъ быть не чуждый имъ метафизическій дуализмъ, а только лишь собственный внутренній принципъ; и этимъ принципомъ, дѣлавшимъ іудеи способнымъ къ усвоенію такой жизненной практики, которая встрѣчается и въ обществахъ съ міровоззрѣніемъ чисто дуалистическимъ, долженъ былъ явиться до извѣстной степени развитый аскетизмъ, такъ какъ едва-ли можно серьезно оспаривать то положеніе, что гораздо естественнѣе, съ точки зрѣнія іудейства, не дуализмомъ объяснять аскетизмъ, а наоборотъ, изъ аскетизма выводить дуализмъ. Остается, такимъ образомъ, единственно возможнымъ и вполнѣ правдоподобнымъ только то предположеніе, что іудейство само развило въ себѣ расположеніе къ аскетизму (что, какъ сейчасъ увидимъ, само по себѣ не представляетъ ничего невѣроятнаго), а затѣмъ уже, благодаря дальнѣйшему развитію этого аскетизма, могло самостоятельно придти, въ лицѣ тѣхъ или иныхъ отдѣльныхъ лицъ и даже обществъ, къ какимъ-либо дуалистическимъ воззрѣніямъ.

Хотя въ ветхозавѣтной религіи аскетизмъ не выступалъ на первый планъ, такъ какъ законъ предписывалъ одинъ только публичный строгій постъ въ день очищенія[2]), въ прочее-же время іудеи постились только тогда, когда ихъ постигали семейныя или общественныя бѣдствія, тѣмъ не менѣе нельзя сказать,

---

1) Ибервегъ. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. I, s. 245.
2) Лев. XXIII, 27.

что-бы аскетизмъ былъ совершенно чуждъ іудейству. Уже въ весьма ранній періодъ библейской исторіи можно встрѣтить такихъ людей, которые охотно налагали на себя аскетическіе подвиги и воздержанія, что-бы всецѣло посвятить себя служенію Богу и путемъ умерщвленія плоти и возвышенія духа заслужить Его благоволеніе. Достаточно только обратить вниманіе на существованіе у іудеевъ обѣта назорейства, имѣвшаго значительное вліяніе на развитіе религіозной жизни въ Палестинѣ; на жизнь такихъ личностей, какъ Самсонъ, Самуилъ, Илія Ѳесвитянинъ, Елисей и др., на строгіе обычаи Рихавитовъ[1]), на особенное развитіе назорейства, и именно пожизненнаго, въ послѣплѣнное время[2]) и, наконецъ, на появленіе среди іудеевъ цѣлой школы такъ называемыхъ апокалиптиковъ, которые путемъ различныхъ воздержаній и аскетическихъ подвиговъ думали сдѣлаться достойными и способными къ воспріятію откровеній свыше[3]),—достаточно, говоримъ мы, обратить вниманіе на все это, что-бы видѣть, что аскетическія тенденціи, вытекающія изъ стремленія заслужить особое благоволеніе Божіе и вступить въ болѣе близкое общеніе съ Богомъ,—тенденціи, требующія возвышенія духа, очищенія и исправленія чувственной жизни—далеко не были чужды іудейскому народу. Эти аскетическія тенденціи, сдѣлавшись достояніемъ такой замкнутой мистической секты, какою была секта ессеевъ, и получивъ дальнѣйшее развитіе, легко могли привести къ міровоззрѣнію, которое можетъ быть названо дуалистическимъ.

Итакъ, если ессеямъ по справедливости можно приписывать дуалистическое міровоззрѣніе, то этому должно было предшествовать чисто внутреннее, самостоятельное аскетическое развитіе въ сферѣ самого-же іудейства. Въ пользу этого мнѣнія говоритъ также и то обстоятельство, что тотъ аскетизмъ, который практиковали ессеи, имѣлъ иной характеръ, чѣмъ аскетизмъ языческій: онъ не былъ умерщвленіемъ плоти, подобно этому послѣднему, такъ какъ ессеи, какъ мы выяснили выше, заботились не только о здравіи и благосостояніи души, но также и тѣла. Такимъ образомъ ессейскій аскетизмъ былъ аскетизмомъ чисто мистическимъ, имѣвшимъ въ виду главнымъ образомъ одухотвореніе плоти, а не ея умерщвленіе. Это вполнѣ согласуется и подтверждается тѣмъ свидѣтельствомъ

---

1) Іер. XXXV, 2 и сл.

2) Гретцъ. Geschichte der Juden. Bd. III, s. 658.

3) Гильгенфельдъ. Die jüdische Apokalyptik. s. 8—16, 252 и мн. д.

Іосифа, что у ессеевъ знаніе природы и медицины имѣло религіозный, теософическій характеръ. «Они, говоритъ Іосифъ объ ессеяхъ, ревностно изучали древнія писанія, особенно выбирая изъ нихъ тѣ, которыя касались пользы души и тѣла. Поэтому для предохраненія отъ болѣзней они изслѣдовали свойства камней и кореньевъ»[1]). Подъ вліяніемъ такого аскетическаго направленія ессеи легко могли придти къ тому, что стали предпочитать міръ духовный, сверхчувственный, міру тѣлесному, матеріальному: первому они давали значеніе вѣчнаго, постояннаго, второму— временнаго, преходящаго. Въ этомъ-же взглядѣ на міръ матеріальный лежитъ также основаніе и того, почему ессеи имѣли слишкомъ невысокій взглядъ на плоть. Мы уже упоминали о томъ, какъ сильно должна была давать себя чувствовать рабская зависимость души отъ тѣла тѣмъ, которые стремились къ высшему духовному совершенству; не удивительно поэтому, что при дальнѣйшемъ развитіи означеннаго взгляда, ессеи дошли даже до отверженія воскресенія тѣла. Наконецъ, такъ какъ чрезъ всю жизнь іудея, соотвѣтственно предписаніямъ закона, красною нитью проходила рѣзкая противоположность чистаго и нечистаго, то отсюда—въ той именно сектѣ, которая по тѣмъ или инымъ причинамъ поставила своею цѣлью самымъ тщательнымъ образомъ заботиться о своей левитской чистотѣ и избѣгать всякаго малѣйшаго повода къ осквернѣнію—уже не далекъ былъ переходъ и къ выводу о нечистотѣ матеріи вообще; но что-бы ессеи смотрѣли на матерію, какъ на нѣчто самостоятельно злое, какъ на произведеніе особаго самостоятельнаго существа, стоящаго наряду съ Богомъ, то на это нѣтъ прямаго указанія въ нашихъ источникахъ[2]).

Мы разсмотрѣли всѣ тѣ основанія, какія обычно приводятся въ доказательство присутствія въ ессенизмѣ языческаго метафизическаго дуализма, и выводъ, который мы считаемъ возможнымъ сдѣлать послѣ всего сказаннаго, долженъ быть таковъ: изъ метафизическаго дуализма не только не могутъ быть выведены

---

1) Bell. jud. II, 8. 6.

2) Ессеи были строгими монотеистами и Богу, по свидѣтельству Іосифа (Antiqu. jud. XVIII, 1. 5), приписывали они все, происходящее въ мірѣ, такъ что выраженіе Филона о томъ, что Бога признавали они Виновникомъ одного добра, а не зла, вовсе не говоритъ за то, что-бы ессеи допускали существованіе какого-либо злаго божества, а свидѣтельствуетъ только, что они, согласно ветхозавѣтному ученію, признавали Бога только допускающимъ зло, вошедшее въ природу человѣка благодаря грѣхопаденію прародителей.

всѣ религіозныя и соціальныя учрежденія секты, какъ утверждаютъ это нѣкоторые[1]), но даже и самое существованіе у ессеевъ такого философскаго дуализма, источникъ для котораго непремѣнно нужно было-бы искать въ язычествѣ и который не могъ-бы быть объясненъ иначе, какъ только путемъ заимствованія отвнѣ, не можетъ быть установлено съ полною рѣшительностью и несомнѣнностью. Но если тѣмъ не менѣе нельзя отрицать того, что въ ессенизмѣ имѣли, между прочимъ, мѣсто и такія обыкновенія и воззрѣнія, которыя, если угодно, можно называть дуалистическими, то возникновеніе и развитіе ихъ невозможно поставлять въ зависимость отъ языческихъ дуалистическихъ системъ, а слѣдуетъ предполагать самостоятельное развитіе ихъ въ сферѣ самого іудейства, или точнѣе сказать, въ той его части, которая образовала собою секту ессеевъ.

Мангольдъ, соглашаясь съ Целлеромъ въ томъ предположеніи, будто въ міровоззрѣніи ессеевъ вполнѣ обнаруживается языческій философскій дуализмъ, сознается однако, что ни въ какомъ случаѣ «нельзя выводить ессейскаго дуализма изъ вліянія новопиѳагорейства, такъ какъ ессенизмъ, замѣчаетъ онъ, возникъ, несомнѣнно, гораздо ранѣе этого послѣдняго»[2]). Тѣмъ не менѣе Мангольдъ находитъ возможнымъ указать для этого ессейскаго дуализма новый источникъ, полагая его именно въ іудео-александрійской философіи. «Еще при Птоломеяхъ, говоритъ онъ, вслѣдствіе тѣснаго сближенія іудейства съ египетскимъ язычествомъ и греческой философіей, въ живомъ взаимодѣйствіи этихъ противоположностей, должно было произойти то смѣшеніе двухъ міровоззрѣній, которое нашло себѣ научное выраженіе въ іудео-александрійской философіи, самое полное выраженіе которой дано въ сочиненіяхъ Филона. Изъ этой-то философіи, по мнѣнію Мангольда, происходятъ тѣ дуалистическіе элементы, которые указаны въ ессенизмѣ, и самый ессенизмъ, по Мангольду, есть, слѣдовательно, попытка ревностныхъ приверженцевъ этой философіи практически осуществить дуалистическіе принципы іудейскаго александринизма»[3]).

Необходимо замѣтить однако, что въ основаніи этого вывода Мангольда объ александрійскомъ происхожденіи ессенизма ле-

[1]) Мангольдъ. Op. cit. s. 53.
[2]) Мангольдъ. Op. cit. s. 56.
[3]) Мангольдъ. Op. cit. s. 57.

жатъ слѣдующія два (по мнѣнію этого ученаго, несомнѣнныя) предположенія: во-первыхъ, «что палестинскіе ессеи и египетскіе терапевты въ сущности были одной сектой», и во-вторыхъ, «что эти послѣдніе именно древнѣе, чѣмъ ессеи». «Такъ какъ въ Египтѣ впервые возникла греческо-іудейская философія, замѣчаетъ Мангольдъ, то потому здѣсь-же должна была явиться и первая попытка на практикѣ осуществить принципы этой философіи; лишь позднѣе эта-же самая теорія и практика, а быть можетъ лишь чрезъ практику теорія, были перенесены въ Палестину»[1]). Итакъ, терапевты, по мнѣнію Мангольда, необходимо должны быть разсматриваемы въ качествѣ посредниковъ между египетско-александрійской философіей и палестинскими ессеями. Эта мысль составляетъ общее предположеніе всѣхъ ученыхъ, выводящихъ происхожденіе ессенизма изъ іудео-александрійской философіи [2]), такъ что при разсмотрѣніи этой теоріи мы неизбѣжно прежде всего встрѣчаемся съ вопросомъ о томъ, какое отношеніе существовало между названными двумя сектами—ессеевъ и терапевтовъ, и какой именно изъ нихъ должно быть приписано историческое старшинство. Такое или иное рѣшеніе этого вопроса имѣетъ весьма важное и даже рѣшающее значеніе для упомянутой теоріи, такъ какъ, собственно говоря, вся она заимствуетъ для себя силу доказательности и даже всецѣло покоится лишь на убѣжденіи защитниковъ ея въ тождествѣ ессеевъ и терапевтовъ и происхожденіи первыхъ отъ послѣднихъ. Эти положенія составляютъ краеугольный камень названной гипотезы, и если онъ будетъ поколебленъ, то и вся гипотеза вмѣстѣ съ этимъ, можно сказать, лишится всякой опоры.

Собрать данныя въ пользу предполагаемаго тождества ессеевъ и терапевтовъ взялъ на себя трудъ нѣмецкій ученый Гфрэреръ, являющійся однимъ изъ самыхъ горячихъ защитниковъ мнѣнія объ александрійскомъ происхожденіи ессенизма. Данныя эти не заключаются однако въ какихъ-либо историческихъ доказательствахъ, а состоятъ лишь въ указаніи нѣкоторыхъ сходствъ, замѣчаемыхъ между ессеями и терапевтами въ ихъ обычаяхъ и учрежденіяхъ. Свои весьма многорѣчивыя, но часто крайне натянутыя сближенія и сопоставленія Гфрэреръ излагаетъ въ сочиненіи: «Philo und die alexandrinische Theosophie» (Stuttgart, 1831). Намъ однако нѣтъ нужды слѣдить за всею аргументаціею Гфрэре-

---

[1]) Мангольдъ. Op. cit. s. 58.

[2]) За исключеніемъ Герфельда.

ра, такъ какъ свои окончательные выводы онъ резюмируетъ въ другомъ, позднѣйшемъ своемъ сочиненіи подъ заглавіемъ: Allgemeine Kirchengeschichte (Stuttgart, 1841 г.), къ которому мы и обратимся. Здѣсь въ доказательство полнаго тождества ессеевъ и ѳерапевтовъ, Гфрэреръ перечисляетъ слѣдующіе усмотрѣнные имъ пункты сходства между названнымм сектами: «обѣ секты, говоритъ онъ, 1, отвергаютъ бракъ; 2, обѣ живутъ въ отдаленіи отъ міра, практикуя общеніе имуществъ; 3, обѣ рѣшительно отвергаютъ рабство; 4, обѣ раздѣляются на классы по времени вступленія въ общество и имѣютъ различныя степени освященія; 5, обѣ находятся въ безусловномъ повиновеніи у своихъ начальниковъ; 6, обѣ носятъ одинаковую одежду; 7, обѣ молятся въ одно и то-же время и одинаковымъ образомъ, именно при солнечномъ восходѣ и обратившись лицомъ на востокъ; 8, обѣ празднуютъ субботу строже, чѣмъ прочіе іудеи; 9, обѣ имѣютъ таинственныя трапезы, которымъ приписываютъ богослужебное значеніе; 10, обѣ практикуютъ у себя аллегорическое толкованіе св. писанія; 11, обѣ видятъ въ солнцѣ символъ Высочайшаго; 12, обѣ имѣютъ одинаковый взглядъ на матерію, считая ее источникомъ всякаго зла; 13, обѣ согласны въ ученіи о безсмертіи и одинаково отрицаютъ воскресеніе тѣла; 14, обѣ высоко цѣнятъ любовь и состраданіе. Наконецъ, ***что самое важное***, 15, имена обѣихъ сектъ одни и тѣ-же, ибо, по правильному производству, выраженіе «ἐσσαῖος» происходитъ отъ сиро-халдейскаго «asa», которое означаетъ—«лечить»; оно есть, слѣдовательно, заключаетъ Гфрэреръ, буквальный переводъ наименованія «θεραπευτής»[1]).

Указавъ эти пункты сходства и не принявъ въ соображеніе тѣхъ существенныхъ различій, какія при всемъ томъ существуютъ между ессеями и ѳерапевтами, Гфрэреръ приходитъ къ тому выводу, что «столь значительное согласіе можетъ быть объяснено только чрезъ производство одной секты отъ другой», и здѣсь онъ отдаетъ первенство ѳерапевтамъ по слѣдующему соображенію: «или ессеи, говоритъ онъ, могли быть первоначальнымъ обществомъ (Muttergesellschaft), по образцу котораго образовалось общество ѳерапевтовъ, или наоборотъ; но первый случай немыслимъ, потому что какъ изъ палестинскаго народа, недоступнаго чуждому образованію, могло произойти общество, которое признавало многія положенія, очевидно, происшедшія изъ смѣшенія Моисеевыхъ и языческихъ идей;—общество,

[1]) Gfrörer. Allgem. Kirchengeschichte. Bd. I, s. 111.

которое отвергало жертвенный культъ храма іерусалимскаго и уклонялось отъ святилища, составлявшаго гордость для всѣхъ остальныхъ іудеевъ; наконецъ, общество, которое пренебрегало бракомъ и рожденіемъ дѣтей—этими высочайшими обязанностями человѣка и вмѣстѣ благословеніемъ Божіимъ, по закону Моисееву и по древнимъ вѣрованіямъ іудеевъ»[1])?

Гфрэреръ указываетъ не малое количество пунктовъ сходства между ессеями и ѳерапевтами, но если-бы даже и всѣ они оказались вѣрными (чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ), то и въ такомъ случаѣ еще нельзя было-бы съ несомнѣнностью заключать о совершенномъ тождествѣ обѣихъ сектъ, такъ какъ «легко показать, скажемъ мы словами Николя, между египетскими отшельниками и ессеями столь очевидныя отличія, что нечего и думать о томъ, что-бы одни имѣли съ другими когда-нибудь какую-либо реальную связь»[2]). Постараемся показать на дѣлѣ справедливость этого замѣчанія, отмѣтивъ ниже, на основаніи точныхъ показаній подлежащихъ источниковъ, существеннѣйшія отличія между ессеями и ѳерапевтами, какія несомнѣнно имѣли у нихъ мѣсто. Такъ какъ при изложеніи этихъ отличій мы вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо коснемся и большей части приведенныхъ Гфрэреромъ аналогій, то въ виду этого мы считаемъ излишнимъ спеціально останавливаться на разборѣ всѣхъ его аналогій, несостоятельность которыхъ, въ большинствѣ случаевъ, выяснится сама собою. Тѣмъ не менѣе мы находимъ небезинтереснымъ остановиться нѣсколько на аналогіяхъ, имѣющихъ своимъ предметомъ «догматы» ессеевъ и ѳерапевтовъ (аналогіи подъ нумерами: 11, 12 и 13),—какъ въ виду важности самого предмета, такъ и для наглядной характеристики того, какимъ путемъ добываются иными раціоналистами подходящія данныя для проведенія тѣхъ или иныхъ своихъ предвзятыхъ и тенденціозныхъ мнѣній, какихъ-бы важныхъ вопросовъ они ни касались.

Гфрэреру весьма желательно было провести то мнѣніе, что ессеи и ѳерапевты имѣли одни и тѣ-же «догматы», вполнѣ согласные-де съ доктринами іудео-александрійской философіи, и такъ какъ наши источники не распространяются о теоретическихъ воззрѣніяхъ ессеевъ и ѳерапевтовъ, (или, быть можетъ, именно вслѣдствіе этого), то Гфрэреръ счелъ себя въ правѣ пуститься

---

1) Гфрэреръ. Allgem. Kirchengeschichte. Bd. I. s. 111—112.

2) Николя. Des doctrines religieuses des Juifs. p. 98.

въ безграничную область догадокъ и предположеній, на которыхъ онъ пытается построить однако несомнѣнные, по его мнѣнію, выводы. Вотъ какъ, напр., приходитъ Гфрэреръ къ тому несомнѣнному (?) заключенію, что «ессеи, какъ и терапевты, допускали существованіе посредствующаго существа между Богомъ и міромъ, которое они называли: «Логосъ». Сославшись на двусмысленное свидѣтельство Іосифа о томъ, что ессеи «до солнечнаго восхода не говорятъ ничего мірскаго, но возносятъ къ нему нѣкоторыя отеческія молитвы, какъ-бы моля, что-бы оно взошло»[1]), Гфрэреръ отсюда съ полною увѣренностью заключаетъ, что ессеи «видѣли въ солнцѣ чувственный образъ Высочайшаго и считали его за чистую свѣтовую сущность». Сдѣлавъ такой выводъ онъ продолжаетъ: «этотъ взглядъ на природу Бога, въ связи съ аллегоріей, доказываетъ, что они не могли вѣрить въ грубыя богоявленія, описанныя въ книгѣ Бытія, а относящимся сюда словамъ свящ. писанія придавали нѣкоторый высшій смыслъ и, слѣдовательно, по всей вѣроятности, допускали и божественныя посредствующія существа». Какъ-бы чувствуя ненадежность этого вывода, Гфрэреръ спѣшитъ подкрѣпить его новыми ссылками на Филона и Іосифа, которыя, однако, нисколько не помогаютъ дѣлу. Процитировавъ то мѣсто Филона, гдѣ онъ говоритъ о томъ, что ессеи любомудрствовали о бытіи Бога и о твореніи міра, Гфрэреръ останавливаетъ свое вниманіе на первой половинѣ цитаты и комментируетъ ее такимъ образомъ. «Слова: πλὴν ὅσον περὶ ὑπάρξεως Θεοῦ φιλοσοφεῖται находятъ для себя объясненіе въ богословіи александрійцевъ, учившихъ, что Богъ по своему внутреннему существу непостижимъ,—человѣкъ-же можетъ постигнуть только то, что Онъ существуетъ. Поэтому, если ессеи, продолжаетъ онъ далѣе, согласно вышеозначенному свидѣтельству, считали Бога непостижимымъ и считали возможнымъ только доказательство Его существованія, а затѣмъ дѣлали твореніе любимымъ предметомъ своихъ мистическихъ изслѣдованій, то слѣдуетъ, что они признавали также и посредствующее Существо, Логосъ, или по халдейскому выраженію —Memra di Jehovah»[2]).

Такимъ образомъ Гфрэреръ высказываетъ цѣлый рядъ предположеній, которыя тотчасъ-же обращаются у него въ несомнѣнныя положенія, что-бы послужить посылками для дальнѣйшихъ

---

1) Bell. jud. II, 8, 5.

2) Гфрэреръ. Philo und die alex. Theosophie. Th. II, s. 317.

заключеній. Легко можно судить о томъ, какова должна быть достовѣрность окончательнаго заключенія, выведеннаго такимъ путемъ и основаннаго на такихъ сужденіяхъ, изъ которыхъ, можно сказать, ни одно съ внутреннею необходимостью не вытекаетъ изъ другаго. Почему словамъ Іосифа о молитвѣ ессеевъ нельзя придавать никакого другаго смысла, кромѣ приписаннаго имъ Гфрэреромъ; почему, далѣе, на основаніи этихъ словъ слѣдуетъ заключать, что ессеи не могли вѣрить словамъ Библіи, свидѣтельствующимъ объ явленіяхъ Іеговы людямъ, а должны были приписывать этимъ «грубымъ богоявленіямъ» нѣкоторый высшій смыслъ; какъ изъ этого слѣдуетъ, что ессеи, по всей вѣроятности, должны были вѣрить въ посредствующія божественныя существа; откуда видно, что ессеи непремѣнно должны были такъ понимать и толковать св. писаніе, какъ александрійскіе богословы, или точнѣе, какъ самъ Филонъ; и какъ изъ словъ Филона о томъ, что ессеи, занимаясь болѣе всего этикой, въ то-же время удѣляли мѣсто и размышленіямъ о бытіи Божіемъ и твореніи міра,—какъ изъ этого слѣдуетъ тотъ, уже несомнѣнный, выводъ, что ессеи вѣрили въ посредствующее Существо, которое называли Логосомъ—трудно понять. Можно только сказать одно, что Гфрэреръ не ошибся, высказавъ предположеніе, что «сдѣланный имъ выводъ легко можетъ показаться ***слишкомъ смѣлымъ***». Съ своей стороны скажемъ, что онъ не только можетъ, но и долженъ показаться таковымъ, такъ какъ въ цѣломъ рядѣ силлогизмовъ, построенныхъ Гфрэреромъ для того, что-бы дойти до желательнаго для него вывода, невольно бросается въ глаза то, что, вопреки всѣмъ правиламъ логики, у него тѣмъ болѣе возрастаетъ степень достовѣрности выводимыхъ имъ сужденій, чѣмъ слабѣе и неосновательнѣе предварительныя посылки силлогизма. Желая, повидимому, нѣсколько сгладить неблагопріятное впечатлѣніе и придать бо́льшую основательность своему выводу, Гфрэреръ находитъ нужнымъ обратиться еще къ Іосифу и цитируетъ приводимую у него формулу вступительной клятвы ессеевъ. Подчеркнувъ то мѣсто въ ессейской клятвѣ, гдѣ содержалось обязательство тщательно хранить отъ искаженія книги секты и имена ангеловъ, и придавъ ему желательный для него смыслъ, Гфрэреръ заключаетъ: «слѣдовательно, въ ученіи объ ангелахъ ессеи должны были полагать самую завѣтную и самую важную тайну своего ордена. Теперь если спросить: что́ составляло самую важную и самую возвышенную часть александрійской теософіи, то всякій, конечно,

что-бы аскетизмъ былъ совершенно чуждъ іудейству. Уже въ весьма ранній періодъ библейской исторіи можно встрѣтить такихъ людей, которые охотно налагали на себя аскетическіе подвиги и воздержанія, что-бы всецѣло посвятить себя служенію Богу и путемъ умерщвленія плоти и возвышенія духа заслужить Его благоволеніе. Достаточно только обратить вниманіе на существованіе у іудеевъ обѣта назорейства, имѣвшаго значительное вліяніе на развитіе религіозной жизни въ Палестинѣ; на жизнь такихъ личностей, какъ Самсонъ, Самуилъ, Илія Ѳесвитянинъ, Елисей и др., на строгіе обычаи Рихавитовъ[1]), на особенное развитіе назорейства, и именно пожизненнаго, въ послѣплѣнное время[2]) и, наконецъ, на появленіе среди іудеевъ цѣлой школы такъ называемыхъ апокалиптиковъ, которые путемъ различныхъ воздержаній и аскетическихъ подвиговъ думали сдѣлаться достойными и способными къ воспріятію откровеній свыше[3]),—достаточно, говоримъ мы, обратить вниманіе на все это, что-бы видѣть, что аскетическія тенденціи, вытекающія изъ стремленія заслужить особое благоволеніе Божіе и вступить въ болѣе близкое общеніе съ Богомъ,—тенденціи, требующія возвышенія духа, очищенія и исправленія чувственной жизни—далеко не были чужды іудейскому народу. Эти аскетическія тенденціи, сдѣлавшись достояніемъ такой замкнутой мистической секты, какою была секта ессеевъ, и получивъ дальнѣйшее развитіе, легко могли привести къ міровоззрѣнію, которое можетъ быть названо дуалистическимъ.

Итакъ, если ессеямъ по справедливости можно приписывать дуалистическое міровоззрѣніе, то этому должно было предшествовать чисто внутреннее, самостоятельное аскетическое развитіе въ сферѣ самого-же іудейства. Въ пользу этого мнѣнія говоритъ также и то обстоятельство, что тотъ аскетизмъ, который практиковали ессеи, имѣлъ иной характеръ, чѣмъ аскетизмъ языческій: онъ не былъ умерщвленіемъ плоти, подобно этому послѣднему, такъ какъ ессеи, какъ мы выяснили выше, заботились не только о здравіи и благосостояніи души, но также и тѣла. Такимъ образомъ ессейскій аскетизмъ былъ аскетизмомъ чисто мистическимъ, имѣвшимъ въ виду главнымъ образомъ одухотвореніе плоти, а не ея умерщвленіе. Это вполнѣ согласуется и подтверждается тѣмъ свидѣтельствомъ

---

1) Іер. XXXV, 2 и сл.

2) Гретцъ. Geschichte der Juden. Bd. III, s. 658.

3) Гильгенфельдъ. Die jüdische Apokalyptik. s. 8—16, 252 и мн. д.

Іосифа, что у ессеевъ знаніе природы и медицины имѣло религіозный, теософическій характеръ. «Они, говоритъ Іосифъ объ ессеяхъ, ревностно изучали древнія писанія, особенно выбирая изъ нихъ тѣ, которыя касались пользы души и тѣла. Поэтому для предохраненія отъ болѣзней они изслѣдовали свойства камней и кореньевъ»[1]). Подъ вліяніемъ такого аскетическаго направленія ессеи легко могли придти къ тому, что стали предпочитать міръ духовный, сверхчувственный, міру тѣлесному, матеріальному: первому они давали значеніе вѣчнаго, постояннаго, второму— временнаго, преходящаго. Въ этомъ-же взглядѣ на міръ матеріальный лежитъ также основаніе и того, почему ессеи имѣли слишкомъ невысокій взглядъ на плоть. Мы уже упоминали о томъ, какъ сильно должна была давать себя чувствовать рабская зависимость души отъ тѣла тѣмъ, которые стремились къ высшему духовному совершенству; не удивительно поэтому, что при дальнѣйшемъ развитіи означеннаго взгляда, ессеи дошли даже до отверженія воскресенія тѣла. Наконецъ, такъ какъ чрезъ всю жизнь іудея, соотвѣтственно предписаніямъ закона, красною нитью проходила рѣзкая противоположность чистаго и нечистаго, то отсюда—въ той именно сектѣ, которая по тѣмъ или инымъ причинамъ поставила своею цѣлью самымъ тщательнымъ образомъ заботиться о своей левитской чистотѣ и избѣгать всякаго малѣйшаго повода къ осквернѣнію—уже не далекъ былъ переходъ и къ выводу о нечистотѣ матеріи вообще; но что-бы ессеи смотрѣли на матерію, какъ на нѣчто самостоятельно злое, какъ на произведеніе особаго самостоятельнаго существа, стоящаго наряду съ Богомъ, то на это нѣтъ прямаго указанія въ нашихъ источникахъ[2]).

Мы разсмотрѣли всѣ тѣ основанія, какія обычно приводятся въ доказательство присутствія въ ессенизмѣ языческаго метафизическаго дуализма, и выводъ, который мы считаемъ возможнымъ сдѣлать послѣ всего сказаннаго, долженъ быть таковъ: изъ метафизическаго дуализма не только не могутъ быть выведены

---

1) Bell. jud. II, 8. 6.

2) Ессеи были строгими монотеистами и Богу, по свидѣтельству Іосифа [Antiqu. jud. XVIII, 1. 5], приписывали они все, происходящее въ мірѣ, такъ что выраженіе Филона о томъ, что Бога признавали они Виновникомъ одного добра, а не зла, вовсе не говоритъ за то, что-бы ессеи допускали существованіе какого-либо злаго божества, а свидѣтельствуетъ только, что они, согласно ветхозавѣтному ученію, признавали Бога только попускающимъ зло, вошедшее въ природу человѣка благодаря грѣхопаденію прародителей

всѣ религіозныя и соціальныя учрежденія секты, какъ утверждаютъ это нѣкоторые[1]), но даже и самое существованіе у ессеевъ такого философскаго дуализма, источникъ для котораго непремѣнно нужно было-бы искать въ язычествѣ и который не могъ-бы быть объясненъ иначе, какъ только путемъ заимствованія отвнѣ, не можетъ быть установлено съ полною рѣшительностью и несомнѣнностью. Но если тѣмъ не менѣе нельзя отрицать того, что въ ессенизмѣ имѣли, между прочимъ, мѣсто и такія обыкновенія и воззрѣнія, которыя, если угодно, можно называть дуалистическими, то возникновеніе и развитіе ихъ невозможно поставлять въ зависимость отъ языческихъ дуалистическихъ системъ, а слѣдуетъ предполагать самостоятельное развитіе ихъ въ сферѣ самого іудейства, или точнѣе сказать, въ той его части, которая образовала собою секту ессеевъ.

Мангольдъ, соглашаясь съ Целлеромъ въ томъ предположеніи, будто въ міровоззрѣніи ессеевъ вполнѣ обнаруживается языческій философскій дуализмъ, сознается однако, что ни въ какомъ случаѣ «нельзя выводить ессейскаго дуализма изъ вліянія новопиѳагорейства, такъ какъ ессенизмъ, замѣчаетъ онъ, возникъ, несомнѣнно, гораздо ранѣе этого послѣдняго»[2]). Тѣмъ не менѣе Мангольдъ находитъ возможнымъ указать для этого ессейскаго дуализма новый источникъ, полагая его именно въ іудео-александрійской философіи. «Еще при Птоломеяхъ, говоритъ онъ, вслѣдствіе тѣснаго сближенія іудейства съ египетскимъ язычествомъ и греческой философіей, въ живомъ взаимодѣйствіи этихъ противоположностей, должно было произойти то смѣшеніе двухъ міровоззрѣній, которое нашло себѣ научное выраженіе въ іудео-александрійской философіи, самое полное выраженіе которой дано въ сочиненіяхъ Филона. Изъ этой-то философіи, по мнѣнію Мангольда, происходятъ тѣ дуалистическіе элементы, которые указаны въ ессенизмѣ, и самый ессенизмъ, по Мангольду, есть, слѣдовательно, попытка ревностныхъ приверженцевъ этой философіи практически осуществить дуалистическіе принципы іудейскаго александринизма»[3]).

Необходимо замѣтить однако, что въ основаніи этого вывода Мангольда объ александрійскомъ происхожденіи ессенизма ле-

[1]) Мангольдъ. Op. cit. s. 53.
[2]) Мангольдъ. Op. cit. s. 56.
[3]) Мангольдъ. Op. cit. s. 57.

жатъ слѣдующія два (по мнѣнію этого ученаго, несомнѣнныя) предположенія: во-первыхъ, «что палестинскіе ессеи и египетскіе ѳерапевты въ сущности были одной сектой», и во-вторыхъ, «что эти послѣдніе именно древнѣе, чѣмъ ессеи». «Такъ какъ въ Египтѣ впервые возникла греческо-іудейская философія, замѣчаетъ Мангольдъ, то потому здѣсь-же должна была явиться и первая попытка на практикѣ осуществить принципы этой философіи; лишь позднѣе эта-же самая теорія и практика, а быть можетъ лишь чрезъ практику теорія, были перенесены въ Палестину»[1]). Итакъ, ѳерапевты, по мнѣнію Мангольда, необходимо должны быть разсматриваемы въ качествѣ посредниковъ между египетско-александрійской философіей и палестинскими ессеями. Эта мысль составляетъ общее предположеніе всѣхъ ученыхъ, выводящихъ происхожденіе ессенизма изъ іудео-александрійской философіи [2]), такъ что при разсмотрѣніи этой теоріи мы неизбѣжно прежде всего встрѣчаемся съ вопросомъ о томъ, какое отношеніе существовало между названными двумя сектами—ессеевъ и ѳерапевтовъ, и какой именно изъ нихъ должно быть приписано историческое старшинство. Такое или иное рѣшеніе этого вопроса имѣетъ весьма важное и даже рѣшающее значеніе для упомянутой теоріи, такъ какъ, собственно говоря, вся она заимствуетъ для себя силу доказательности и даже всецѣло покоится лишь на убѣжденіи защитниковъ ея въ тождествѣ ессеевъ и ѳерапевтовъ и происхожденіи первыхъ отъ послѣднихъ. Эти положенія составляютъ краеугольный камень названной гипотезы, и если онъ будетъ поколебленъ, то и вся гипотеза вмѣстѣ съ этимъ, можно сказать, лишится всякой опоры.

Собрать данныя въ пользу предполагаемаго тождества ессеевъ и ѳерапевтовъ взялъ на себя трудъ нѣмецкій ученый Гфрэреръ, являющійся однимъ изъ самыхъ горячихъ защитниковъ мнѣнія объ александрійскомъ происхожденіи ессенизма. Данныя эти не заключаются однако въ какихъ-либо историческихъ доказательствахъ, а состоятъ лишь въ указаніи нѣкоторыхъ сходствъ, замѣчаемыхъ между ессеями и ѳерапевтами въ ихъ обычаяхъ и учрежденіяхъ. Свои весьма многорѣчивыя, но часто крайне натянутыя сближенія и сопоставленія Гфрэреръ излагаетъ въ сочиненіи: «Philo und die alexandrinische Theosophie» (Stuttgart, 1831). Намъ однако нѣтъ нужды слѣдить за всею аргументаціею Гфрэре-

---

1) Мангольдъ. Op. cit. s. 58.

2) За исключеніемъ Герфельда.

ра, такъ какъ свои окончательные выводы онъ резюмируетъ въ другомъ, позднѣйшемъ своемъ сочиненіи подъ заглавіемъ: Allgemeine Kirchengeschichte (Stuttgart, 1841 г.), къ которому мы и обратимся. Здѣсь въ доказательство полнаго тождества ессеевъ и ѳерапевтовъ, Гфрэреръ перечисляетъ слѣдующіе усмотрѣнные имъ пункты сходства между названнымъ сектами: «обѣ секты, говоритъ онъ, 1, отвергаютъ бракъ; 2, обѣ живутъ въ отдаленіи отъ міра, практикуя общеніе имуществъ; 3, обѣ рѣшительно отвергаютъ рабство; 4, обѣ раздѣляются на классы по времени вступленія въ общество и имѣютъ различныя степени освященія; 5, обѣ находятся въ безусловномъ повиновеніи у своихъ начальниковъ; 6, обѣ носятъ одинаковую одежду; 7, обѣ молятся въ одно и то-же время и одинаковымъ образомъ, именно при солнечномъ восходѣ и обратившись лицомъ на востокъ; 8, обѣ празднуютъ субботу строже, чѣмъ прочіе іудеи; 9, обѣ имѣютъ таинственныя трапезы, которымъ приписываютъ богослужебное значеніе; 10, обѣ практикуютъ у себя аллегорическое толкованіе св. писанія; 11, обѣ видятъ въ солнцѣ символъ Высочайшаго; 12, обѣ имѣютъ одинаковый взглядъ на матерію, считая ее источникомъ всякаго зла; 13, обѣ согласны въ ученіи о безсмертіи и одинаково отрицаютъ воскресеніе тѣла; 14, обѣ высоко цѣнятъ любовь и состраданіе. Наконецъ, ***что самое важное***, 15, имена обѣихъ сектъ одни и тѣ-же, ибо, по правильному производству, выраженіе «ἰασσαῖος» происходитъ отъ сиро-халдейскаго «asa», которое означаетъ—«лечить»; оно есть, слѣдовательно, заключаетъ Гфрэреръ, буквальный переводъ наименованія «θεραπευτής»[1]).

Указавъ эти пункты сходства и не принявъ въ соображеніе тѣхъ существенныхъ различій, какія при всемъ томъ существуютъ между ессеями и ѳерапевтами, Гфрэреръ приходитъ къ тому выводу, что «столь значительное согласіе можетъ быть объяснено только чрезъ производство одной секты отъ другой», и здѣсь онъ отдаетъ первенство ѳерапевтамъ по слѣдующему соображенію: «или ессеи, говоритъ онъ, могли быть первоначальнымъ обществомъ (Muttergesellschaft), по образцу котораго образовалось общество ѳерапевтовъ, или наоборотъ; но первый случай немыслимъ, потому что какъ изъ палестинскаго народа, недоступнаго чуждому образованію, могло произойти общество, которое признавало многія положенія, очевидно, происшедшія изъ смѣшенія Моисеевыхъ и языческихъ идей;—общество,

[1]) Gfrörer. Allgem. Kirchengeschichte. Bd. I, s. 111.

которое отвергало жертвенный культъ храма іерусалимскаго и уклонялось отъ святилища, составлявшаго гордость для всѣхъ остальныхъ іудеевъ; наконецъ, общество, которое пренебрегало бракомъ и рожденіемъ дѣтей—этими высочайшими обязанностями человѣка и вмѣстѣ благословеніемъ Божіимъ, по закону Моисееву и по древнимъ вѣрованіямъ іудеевъ»[1])?

Гфрэреръ указываетъ не малое количество пунктовъ сходства между ессеями и ѳерапевтами, но если-бы даже и всѣ они оказались вѣрными (чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ), то и въ такомъ случаѣ еще нельзя было-бы съ несомнѣнностью заключать о совершенномъ тождествѣ обѣихъ сектъ, такъ какъ «легко показать, скажемъ мы словами Николя, между египетскими отшельниками и ессеями столь очевидныя отличія, что нечего и думать о томъ, что-бы одни имѣли съ другими когда-нибудь какую-либо реальную связь»[2]). Постараемся показать на дѣлѣ справедливость этого замѣчанія, отмѣтивъ ниже, на основаніи точныхъ показаній подлежащихъ источниковъ, существеннѣйшія отличія между ессеями и ѳерапевтами, какія несомнѣнно имѣли у нихъ мѣсто. Такъ какъ при изложеніи этихъ отличій мы вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо коснемся и большей части приведенныхъ Гфрэреромъ аналогій, то въ виду этого мы считаемъ излишнимъ спеціально останавливаться на разборѣ всѣхъ его аналогій, несостоятельность которыхъ, въ большинствѣ случаевъ, выяснится сама собою. Тѣмъ не менѣе мы находимъ небезинтереснымъ остановиться нѣсколько на аналогіяхъ, имѣющихъ своимъ предметомъ «догматы» ессеевъ и ѳерапевтовъ (аналогіи подъ нумерами: 11, 12 и 13),—какъ въ виду важности самого предмета, такъ и для наглядной характеристики того, какимъ путемъ добываются иными раціоналистами подходящія данныя для проведенія тѣхъ или иныхъ своихъ предвзятыхъ и тенденціозныхъ мнѣній, какихъ-бы важныхъ вопросовъ они ни касались.

Гфрэреру весьма желательно было провести то мнѣніе, что ессеи и ѳерапевты имѣли одни и тѣ-же «догматы», вполнѣ согласные-де съ доктринами іудео-александрійской философіи, и такъ какъ наши источники не распространяются о теоретическихъ воззрѣніяхъ ессеевъ и ѳерапевтовъ, (или, быть можетъ, именно вслѣдствіе этого), то Гфрэреръ счелъ себя въ правѣ пуститься

---

1) Гфрэреръ. Allgem. Kirchengeschichte. Bd. I, s. 111—112.

2) Николя, Des doctrines religieuses des Juifs. p. 98.

ра, такъ какъ свои окончательные выводы онъ резюмируетъ въ другомъ, позднѣйшемъ своемъ сочиненіи подъ заглавіемъ: Allgemeine Kirchengeschichte (Stuttgart, 1841 г.), къ которому мы и обратимся. Здѣсь въ доказательство полнаго тождества ессеевъ и ѳерапевтовъ, Гфрэреръ перечисляетъ слѣдующіе усмотрѣнные имъ пункты сходства между названнымм сектами: «обѣ секты, говоритъ онъ, 1, отвергаютъ бракъ; 2, обѣ живутъ въ отдаленіи отъ міра, практикуя общеніе имуществъ; 3, обѣ рѣшительно отвергаютъ рабство; 4, обѣ раздѣляются на классы по времени вступленія въ общество и имѣютъ различныя степени освященія; 5, обѣ находятся въ безусловномъ повиновеніи у своихъ начальниковъ; 6, обѣ носятъ одинаковую одежду; 7, обѣ молятся въ одно и то-же время и одинаковымъ образомъ, именно при солнечномъ восходѣ и обратившись лицомъ на востокъ; 8, обѣ празднуютъ субботу строже, чѣмъ прочіе іудеи; 9, обѣ имѣютъ таинственныя трапезы, которымъ приписываютъ богослужебное значеніе; 10, обѣ практикуютъ у себя аллегорическое толкованіе св. писанія; 11, обѣ видятъ въ солнцѣ символъ Высочайшаго; 12, обѣ имѣютъ одинаковый взглядъ на матерію, считая ее источникомъ всякаго зла; 13, обѣ согласны въ ученіи о безсмертіи и одинаково отрицаютъ воскресеніе тѣла; 14, обѣ высоко цѣнятъ любовь и состраданіе. Наконецъ, ***что самое важное***, 15, имена обѣихъ сектъ одни и тѣ-же, ибо, по правильному производству, выраженіе «ἰεσσαῖος» происходитъ отъ сиро-халдейскаго «asa», которое означаетъ—«лечить»; оно есть, слѣдовательно, заключаетъ Гфрэреръ, буквальный переводъ наименованія «θεραπευτής»[1]).

Указавъ эти пункты сходства и не принявъ въ соображеніе тѣхъ существенныхъ различій, какія при всемъ томъ существуютъ между ессеями и ѳерапевтами, Гфрэреръ приходитъ къ тому выводу, что «столь значительное согласіе можетъ быть объяснено только чрезъ производство одной секты отъ другой», и здѣсь онъ отдаетъ первенство ѳерапевтамъ по слѣдующему соображенію: «или ессеи, говоритъ онъ, могли быть первоначальнымъ обществомъ (Muttergesellschaft), по образцу котораго образовалось общество ѳерапевтовъ, или наоборотъ; но первый случай немыслимъ, потому что какъ изъ палестинскаго народа, недоступнаго чуждому образованію, могло произойти общество, которое признавало многія положенія, очевидно, происшедшія изъ смѣшенія Моисеевыхъ и языческихъ идей;—общество,

[1]) Gfrörer. Allgem. Kirchengeschichte. Bd. I, s. 111.

которое отвергало жертвенный культъ храма іерусалимскаго и уклонялось отъ святилища, составлявшаго гордость для всѣхъ остальныхъ іудеевъ; наконецъ, общество, которое пренебрегало бракомъ и рожденіемъ дѣтей—этими высочайшими обязанностями человѣка и вмѣстѣ благословеніемъ Божіимъ, по закону Моисееву и по древнимъ вѣрованіямъ іудеевъ»[1])?

Гфрэреръ указываетъ не малое количество пунктовъ сходства между ессеями и θерапевтами, но если-бы даже и всѣ они оказались вѣрными (чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ), то и въ такомъ случаѣ еще нельзя было-бы съ несомнѣнностью заключать о совершенномъ тождествѣ обѣихъ сектъ, такъ какъ «легко показать, скажемъ мы словами Николя, между египетскими отшельниками и ессеями столь очевидныя отличія, что нечего и думать о томъ, что-бы одни имѣли съ другими когда-нибудь какую-либо реальную связь»[2]). Постараемся показать на дѣлѣ справедливость этого замѣчанія, отмѣтивъ ниже, на основаніи точныхъ показаній подлежащихъ источниковъ, существеннѣйшія отличія между ессеями и θерапевтами, какія несомнѣнно имѣли у нихъ мѣсто. Такъ какъ при изложеніи этихъ отличій мы вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо коснемся и большей части приведенныхъ Гфрэреромъ аналогій, то въ виду этого мы считаемъ излишнимъ спеціально останавливаться на разборѣ всѣхъ его аналогій, несостоятельность которыхъ, въ большинствѣ случаевъ, выяснится сама собою. Тѣмъ не менѣе мы находимъ небезинтереснымъ остановиться нѣсколько на аналогіяхъ, имѣющихъ своимъ предметомъ «догматы» ессеевъ и θерапевтовъ (аналогіи подъ нумерами: 11, 12 и 13),—какъ въ виду важности самого предмета, такъ и для наглядной характеристики того, какимъ путемъ добываются иными раціоналистами подходящія данныя для проведенія тѣхъ или иныхъ своихъ предвзятыхъ и тенденціозныхъ мнѣній, какихъ-бы важныхъ вопросовъ они ни касались.

Гфрэреру весьма желательно было провести то мнѣніе, что ессеи и θерапевты имѣли одни и тѣ-же «догматы», вполнѣ согласные-де съ доктринами іудео-александрійской философіи, и такъ какъ наши источники не распространяются о теоретическихъ воззрѣніяхъ ессеевъ и θерапевтовъ, (или, быть можетъ, именно вслѣдствіе этого), то Гфрэреръ счелъ себя въ правѣ пуститься

---

1) Гфрэреръ. Allgem. Kirchengeschichte. Bd. I, s. 111—112.

2) Николя. Des doctrines religieuses des Juifs. p. 98.

къ безграничную область догадокъ и предположеній, на которыхъ онъ пытается построить однако несомнѣнные, по его мнѣнію, выводы. Вотъ какъ, напр., приходитъ Гфрэреръ къ тому несомнѣнному (?) заключенію, что «ессеи, какъ и терапевты, допускали существованіе посредствующаго существа между Богомъ и міромъ, которое они называли: «Логосъ». Сославшись на двусмысленное свидѣтельство Іосифа о томъ, что ессеи «до солнечнаго восхода не говорятъ ничего мірскаго, но возносятъ къ нему нѣкоторыя отеческія молитвы, какъ-бы моля, что-бы оно взошло»[1]), Гфрэреръ отсюда съ полною увѣренностью заключаетъ, что ессеи «видѣли въ солнцѣ чувственный образъ Высочайшаго и считали его за чистую свѣтовую сущность». Сдѣлавъ такой выводъ онъ продолжаетъ: «этотъ взглядъ на природу Бога, въ связи съ аллегоріей, доказываетъ, что они не могли вѣрить въ грубыя богоявленія, описанныя въ книгѣ Бытія, а относящимся сюда словамъ свящ. писанія придавали нѣкоторый высшій смыслъ и, слѣдовательно, по всей вѣроятности, допускали и божественныя посредствующія существа». Какъ-бы чувствуя ненадежность этого вывода, Гфрэреръ спѣшитъ подкрѣпить его новыми ссылками на Филона и Іосифа, которыя, однако, нисколько не помогаютъ дѣлу. Процитировавъ то мѣсто Филона, гдѣ онъ говоритъ о томъ, что ессеи любомудрствовали о бытіи Бога и о твореніи міра, Гфрэреръ останавливаетъ свое вниманіе на первой половинѣ цитаты и комментируетъ ее такимъ образомъ. «Слова: πλὴν ὅσον περὶ ὑπάρξεως Θεοῦ φιλοσοφεῖται находятъ для себя объясненіе въ богословіи александрійцевъ, учившихъ, что Богъ по своему внутреннему существу непостижимъ,—человѣкъ-же можетъ постигнуть только то, что Онъ существуетъ. Поэтому, если ессеи, продолжаетъ онъ далѣе, согласно вышеозначенному свидѣтельству, считали Бога непостижимымъ и считали возможнымъ только доказательство Его существованія, а затѣмъ дѣлали твореніе любимымъ предметомъ своихъ мистическихъ изслѣдованій, то слѣдуетъ, что они признавали также и посредствующее Существо, Логосъ, или по халдейскому выраженію —Memra di Jehovah»[2]).

Такимъ образомъ Гфрэреръ высказываетъ цѣлый рядъ предположеній, которыя тотчасъ-же обращаются у него въ несомнѣнныя положенія, что-бы послужить посылками для дальнѣйшихъ

---

1) Bell. jud. II, 8. 5.

2) Гфрэреръ. Philo und die alex. Theosophie. Th. II, s. 317.

заключеній. Легко можно судить о томъ, какова должна быть достовѣрность окончательнаго заключенія, выведеннаго такимъ путемъ и основаннаго на такихъ сужденіяхъ, изъ которыхъ, можно сказать, ни одно съ внутреннею необходимостью не вытекаетъ изъ другаго. Почему словамъ Іосифа о молитвѣ ессеевъ нельзя придавать никакого другаго смысла, кромѣ приписаннаго имъ Гфрэреромъ; почему, далѣе, на основаніи этихъ словъ слѣдуетъ заключать, что ессеи не могли вѣрить словамъ Библіи, свидѣтельствующимъ объ явленіяхъ Іеговы людямъ, а должны были приписывать этимъ «грубымъ богоявленіямъ» нѣкоторый высшій смыслъ; какъ изъ этого слѣдуетъ, что ессеи, по всей вѣроятности, должны были вѣрить въ посредствующія божественныя существа; откуда видно, что ессеи непремѣнно должны были такъ понимать и толковать св. писаніе, какъ александрійскіе богословы, или точнѣе, какъ самъ Филонъ; и какъ изъ словъ Филона о томъ, что ессеи, занимаясь болѣе всего этикой, въ то-же время удѣляли мѣсто и размышленіямъ о бытіи Божіемъ и твореніи міра,—какъ изъ этого слѣдуетъ тотъ, уже несомнѣнный, выводъ, что ессеи вѣрили въ посредствующее Существо, которое называли Логосомъ—трудно понять. Можно только сказать одно, что Гфрэреръ не ошибся, высказавъ предположеніе, что «сдѣланный имъ выводъ легко можетъ показаться ***слишкомъ смѣлымъ***». Съ своей стороны скажемъ, что онъ не только можетъ, но и долженъ показаться таковымъ, такъ какъ въ цѣломъ рядѣ силлогизмовъ, построенныхъ Гфрэреромъ для того, что-бы дойти до желательнаго для него вывода, невольно бросается въ глаза то, что, вопреки всѣмъ правиламъ логики, у него тѣмъ болѣе возрастаетъ степень достовѣрности выводимыхъ имъ сужденій, чѣмъ слабѣе и неосновательнѣе предварительныя посылки силлогизма. Желая, повидимому, нѣсколько сгладить неблагопріятное впечатлѣніе и придать бо́льшую основательность своему выводу, Гфрэреръ находитъ нужнымъ обратиться еще къ Іосифу и цитируетъ приводимую у него формулу вступительной клятвы ессеевъ. Подчеркнувъ то мѣсто въ ессейской клятвѣ, гдѣ содержалось обязательство тщательно хранить отъ искаженія книги секты и имена ангеловъ, и придавъ ему желательный для него смыслъ, Гфрэреръ заключаетъ: «слѣдовательно, въ ученіи объ ангелахъ ессеи должны были полагать самую завѣтную и самую важную тайну своего ордена. Теперь если спросить: что́ составляло самую важную и самую возвышенную часть александрійской теософіи, то всякій, конечно,

укажетъ на ученіе объ «Архангелѣ», о «второмъ Богѣ», о «Логосѣ». При такомъ столь разительномъ признакѣ, восклицаетъ Гфрэреръ, какъ мы можемъ еще сомнѣваться въ согласіи ессеевъ съ александрійцами, и именно съ ѳерапевтами, въ этомъ важномъ пунктѣ? Ибо хотя и допускаютъ, что они употребляли имена ангеловъ для заклинанія и врачеванія болѣзней, и уже на этомъ основаніи они могли хранить ихъ въ тайнѣ, но этотъ обычай предполагаетъ уже высшее воззрѣніе на ангеловъ и на ихъ отношеніе къ Богу и, безъ сомнѣнія, предполагаетъ также и понятіе о самомъ высшемъ изъ нихъ, такъ какъ ихъ повсюду раздѣляли на классы и разряды»[1]). Не знаемъ, въ самомъ дѣлѣ, кого могутъ убѣдить патетическіе возгласы Гфрэрера, желающаго взять если не основательностью, то смѣлостью и оригинальностью своихъ выводовъ, но по крайней мѣрѣ можемъ констатировать тотъ фактъ, что Герцфельдъ, также подобно Гфрэреру горячо защищающій александрійское происхожденіе ессейства, но только нѣсколько болѣе его безпристрастный, послѣ тщательнаго изслѣдованія предмета, пришелъ къ тому довольно знаменательному выводу, что «ессейское ученіе объ ангелахъ должно было быть болѣе близкимъ къ палестинскому, чѣмъ къ александрійскому ученію о томъ-же предметѣ»[2]). Не беремся судить о степени достовѣрности этого вывода, такъ какъ источники не говорятъ намъ о томъ, въ чемъ состояло это ессейское ученіе объ ангелахъ и даже о томъ, что̀ собственно нужно разумѣть подъ именами ангеловъ, но не можемъ обойти молчаніемъ того многозначительнаго факта, что самъ Гфрэреръ (можно догадаться, по какимъ соображеніямъ) въ позднѣйшемъ сочиненіи своемъ, откуда мы взяли перечень его аналогій, уже благоразумно воздержался отъ проведенія аналогіи между ессеями и ѳерапевтами въ ихъ будто-бы согласномъ ученіи о посредствующемъ существѣ между Богомъ и міромъ»[3]).

---

[1]) Гфрэреръ. Op. cit. II, s. 318—319.

[2]) Герцфельдъ. Gesch. des Volkes Israël. Bd. II, s. 405, § 14. Ср. § 17, s. 406—408.

[3]) Насколько основательно мнѣніе Гфрэрера о томъ, что ѳерапевты вѣрили въ посредствующія существа, можно судить по тому, что все оно основывается лишь на слѣдующихъ словахъ Филона о ѳерапевтахъ: „они молятся два раза въ день, при утренней зарѣ, и предъ вечеромъ: при восходѣ солнца они молятся о благополучномъ днѣ, именно, что-бы небесный свѣтъ возсіялъ въ ихъ душахъ, а при солнечномъ закатѣ—о томъ, что-бы ихъ души, всецѣло освободившись отъ бремени чувственныхъ органовъ и внѣшняго міра, погрузившись въ свое внутреннѣйшее святилище, могли узрѣть истину.“ [De vita con-

Точно такіе-же пріемы употребляетъ Гфрэреръ и такую-же степень достовѣрности имѣютъ его доводы и при аргументаціи предполагаемаго имъ согласія ессеевъ и ѳерапевтовъ также и въ другихъ теоретическихъ воззрѣніяхъ. Процитировавъ, напр., свидѣтельство Іосифа объ антропологическомъ ученіи ессеевъ, Гфрэреръ замѣчаетъ, что всѣ существеннѣйшія черты этого ученія «повторяются въ такой-же формѣ (in eben der Gestalt) у Филона или

templ. 893, B]. Приведенныя слова Филона, извѣстнымъ образомъ освѣщенныя Гфрэреромъ и восполненныя нѣкоторыми его личными догадками, которыя онъ такъ склоненъ принимать за аксіомы, заключаютъ въ себѣ, по мнѣнію Гфрэрера, вполнѣ достаточныя данныя для несомнѣннаго вывода о вѣрѣ ѳерапевтовъ въ посредствующія существа. „Ѳерапевты, разсуждаетъ Гфрэреръ, молятся не объ обыкновенномъ свѣтѣ, который посылаетъ видимое солнце, но о нѣкоторомъ высшемъ. Но этотъ высшій свѣтъ, *по всей вѣроятности*, не есть само Божественное Существо, но Логосъ, или Небесная Софія; потому что такіе люди, какъ наши ѳерапевты, которые смотрѣли на матерію, какъ на источникъ зла и мрака, никакъ не могли думать, что-бы Богъ существенно входилъ въ души смертныхъ. Притомъ они считали, какъ объ этомъ можно судить по всему описанію ихъ жизни, какъ βίος θεωρητικός, высшее безпредѣльное знаніе, мудрость, превосходящую земную мѣру, за полноту добродѣтелей, что необходимо ведетъ къ тому-же понятію о Σοφία, которое мы находимъ у Филона и у прочихъ александрійцевъ. Если мы примемъ еще къ свѣдѣнію, что они особенно уважали седмеричное число, которое Филонъ и Аристовулъ согласно ставили въ отношеніи къ Логосу и къ Софіи, равно какъ и то, что Псевдо-Соломонъ [т. е. писатель книги Премудрости Соломона], который, *по всей вѣроятности*, принадлежалъ къ ѳерапевтамъ, проникнутъ былъ уваженіемъ къ Софіи, то *мы можемъ быть убѣжденными*, что отношеніе между Богомъ и видимымъ солнцемъ, между умственнымъ свѣтомъ и видимымъ, они точно такъ-же опредѣляли, какъ это изображено у Филона: „Богъ есть чистый первосвѣтъ; отображеніе его и умственный отблескъ, который просвѣщаетъ человѣческія души, есть „Софія“, или „Логосъ“; этого послѣдняго представляетъ опять солнце, какъ видимое отображеніе“. [Gfrörer. Op. cit. s. 296—297]. Какъ можно видѣть, и здѣсь Гфрэреръ доходитъ до требуемаго вывода посредствомъ цѣлаго ряда всевозможныхъ предположеній и силлогизмовъ, въ которыхъ исходной точкой служатъ сужденія только лишь проблемматическія, а выводы неожиданно оказываются „нисколько не подлежащими сомнѣнію“. Но если въ данномъ случаѣ разсужденія Гфрэрера могутъ имѣть хотя нѣкоторый видъ основательности вслѣдствіе того, что ѳерапевты, подобно Филону, были александрійскими іудеями, и потому можно еще допустить, что они могли усвоить себѣ нѣкоторыя доктрины александрійской философіи [но что вообще ихъ доктрины не были тѣ-же, что у Филона, объ этомъ см. у Люціуса: Die Therapeuten, s. 47—52], то это предположеніе неумѣстно по отношенію къ палестинскимъ ессеямъ, гдѣ сперва нужно было-бы точно доказать ихъ зависимость и близкое родство съ александрійской философіей, а потомъ уже на основаніи этого факта дѣлать предположенія объ ихъ теоретическихъ воззрѣніяхъ, нравственныхъ принципахъ и пр. Гфрэреръ-же поступаетъ совершенно наоборотъ.

же у Псевдо-Соломона, и что, вѣроятно, также и ѳерапевты вообще вѣрили этому, ***хотя объ этомъ прямо и не говорится***»[1]), замѣчаетъ самъ Гфрэреръ. Такъ-же обстоитъ дѣло и съ эсхатологическимъ ученіемъ ессеевъ, ничего соотвѣтственнаго которому въ описаніи ѳерапевтовъ не говорится, но не смотря на это Гфрэреръ счелъ возможнымъ и въ этомъ случаѣ выставить аналогію между ессеями и ѳерапевтами, какъ фактъ непреложный, сославшись на то, что это ученіе ессеевъ, за немногими исключеніями, сходно-де съ ученіемъ Псевдо-Соломона, а отчасти даже и съ ученіемъ Филона[2]). Позволительно, конечно, высказывать предположенія тамъ, гдѣ нѣтъ положительныхъ данныхъ и гдѣ, при полномъ и точно удостовѣренномъ тождествѣ явленій или-же при несомнѣнной взаимной зависимости ихъ, нужно восполнить ту или другую, оставшуюся неизвѣстной, черту; но если, подобно Гфрэреру, начать дѣлать произвольныя догадки относительно такихъ историческихъ явленій, взаимное родство которыхъ еще не установлено; если только по своимъ личнымъ соображеніямъ восполнять то, что о нихъ не разсказывается, а затѣмъ, тотчасъ-же обращая эти свои предположенія какъ-бы въ аксіомы, дѣлать ихъ исходной точкой опоры для построенія цѣлаго ряда «несомнѣнныхъ» заключеній, имѣющихъ своимъ предметомъ ни болѣе, ни менѣе, какъ установленіе полнаго тождества въ доктринахъ и воззрѣніяхъ извѣстныхъ обществъ,—то такимъ путемъ можно зайти слишкомъ далеко...Что-бы не распространяться больше объ аналогіяхъ Гфрэрера, считаемъ умѣстнымъ привести здѣсь приговоръ, произнесенный Герцфельдомъ касательно разсужденій Гфрэрера, относящихся къ тождеству ессеевъ и ѳерапевтовъ въ ихъ теоретическихъ воззрѣніяхъ: «что касается, говоритъ онъ, того, что Гфрэреръ приписываетъ ессеямъ и ѳерапевтамъ, будто они смотрѣли на тварь (Creatur), на матерію, на плоть, какъ на принадлежность мрака, а посему и на чувственныя наслажденія, какъ на нѣчто злое—такъ какъ они почитали солнце за видимый образъ Божества и, слѣдовательно (!), смѣшивали Божество съ нѣкоторою свѣтообразною сущностью—то это есть остроумная фикція, и ничего болѣе»[3]).

Какъ-бы то ни было, но вмѣсто гаданій о сомнительныхъ сходствахъ между ессеями и ѳерапевтами въ томъ или иномъ

---

[1]) Гфрэреръ. Op. cit. Th. II, s. 336.

[2]) Гфрэреръ. Op. cit. Th. II, s. 339.

[3]) Герцфельдъ. Geschichte des Volkes Israël. Bd. II, s. 408.

отношеніи мы, на основаніи точныхъ показаній нашихъ источниковъ, можемъ привести здѣсь такія несомнѣнно присущія этимъ сектамъ черты отличія, что о полномъ тождествѣ ихъ не можетъ быть и рѣчи.

1. Весьма важное значеніе въ настоящемъ случаѣ имѣетъ прежде всего тотъ фактъ, что самъ Филонъ отмѣчаетъ одну изъ самыхъ существенныхъ разницъ, отличавшихъ ессеевъ отъ θерапевтовъ: «разсказавъ объ ессеяхъ, которые высоко почитали и вели практическую жизнь (πρακτικὸν βίον), такъ начинаетъ онъ свое сочиненіе о θерапевтахъ, скажу за симъ надлежащее по предположенному плану и о тѣхъ, которые посвятили себя созерцанію (θεωρίαν)»[1]). Филонъ такимъ образомъ проводитъ рѣшительную грань между этими двумя обществами, такъ какъ представляетъ ессеевъ обществомъ людей исключительно практическаго религіознаго направленія, которые далеки были отъ всякой теософіи и нисколько не думали спеціально предаваться праздному созерцательному умозрѣнію, что̀ составляло существенную черту θерапевтизма. Гфрэреръ не могъ, конечно, игнорировать этихъ словъ Филона, однако онъ крайне легко отнесся къ нимъ, отозвавшись о нихъ, что тутъ указывается только лишь «маленькое различіе». Мало того: онъ хочетъ даже видѣть въ нихъ подтвержденіе своего взгляда, замѣчая, что въ этихъ словахъ самъ Филонъ «объясняетъ обѣ секты за вѣтви одного корня»[2]). Подобный искусный пріемъ, употребленный Гфрэреромъ, можетъ дѣлать честь только находчивости и изворотливости автора, но сущности дѣла онъ нисколько не измѣняетъ, такъ какъ, во-первыхъ, если-бы Филонъ имѣлъ въ виду отмѣтить родство ессеевъ съ θерапевтами, то совершенно непонятно, почему онъ не сказалъ объ этомъ прямо и опредѣленно, тѣмъ болѣе, что онъ имѣлъ къ этому самый удобный поводъ; а во-вторыхъ, приведенныя слова Филона не только не говорятъ въ пользу того, что-бы этотъ послѣдній считалъ ессеевъ и θерапевтовъ «за вѣтви одного корня», но, напротивъ, ясно даютъ разумѣть, что Филонъ признавалъ ихъ людьми совершенно различныхъ направленій и что поэтому онъ нашелъ необходимымъ, соотвѣтственно дѣйствительности, ясно разграничить эти секты и даже посвятить ихъ описанію два совершенно от-

---

1) Philo. De vita contemplativa. p. 889: „Ἐσσαίων περὶ διαλεχθείς, οἳ τὸν πρακτικὸν ἐζήλωσαν καὶ διεκόνησαν βίον ἐν ἅπασιν, αὐτίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων ἀκολουθίᾳ τῆς πραγματείας ἑπόμενος τὰ προσήκοντα λέξω".

2) Гфрэреръ. Philo und die alex. Theosophie. Bd. I, Theil II, s. 342.

дѣльныя сочиненія[1]). «Нашъ авторъ такъ мало думаетъ о томъ, что-бы отождествлять ессеевъ и ѳерапевтовъ, замѣчаетъ Люціусъ, что въ томъ единственномъ мѣстѣ, гдѣ онъ касается ессеевъ въ «De vita contemplativa», онъ отмѣчаетъ именно тотъ рѣзкій контрастъ, какой составляли они по отношенію къ ѳерапевтамъ. И въ самомъ дѣлѣ, если при сравненіи ессеевъ и ѳерапевтовъ должно чему-либо удивляться, то это, конечно, не тому, что существовали между ними нѣкоторыя аналогіи, но скорѣе—тому, что при данныхъ отношеніяхъ обѣ секты могли вообще такъ отлично образоваться»[2]).

2. Вслѣдствіе такого различія въ своемъ основномъ характерѣ и направленіи у ессеевъ и ѳерапевтовъ замѣчается также и существенно различное отношеніе ихъ къ физическому труду и работѣ. Относительно ессеевъ мы знаемъ, что они въ теченіе цѣлаго дня были заняты разнообразными работами, указываемыми имъ ихъ начальниками, и только во время трапезъ они пользовались отдыхомъ[3]); ессеи были по большей части земледѣльцы, пастухи, ремесленники[4]) и пр., и за свой трудъ они не отказывались брать вознагражденіе, которое все цѣликомъ должно было поступать въ кассу общества[5]). У ѳерапевтовъ, напротивъ того, о работѣ не могло быть и рѣчи: все свое время они посвящали исключительно философскому умозрѣнію и уединенному религіозному созерцанію, и именно въ томъ, что они нисколько не заботились о пріобрѣтеніи денегъ, Филонъ видитъ источникъ ихъ совершенства[6]).

Указанное различіе, состоящее въ томъ, что ѳерапевты были чистые теоретики, а ессеи—практики, Гфрэреръ, говоримъ мы, считаетъ только «маленькимъ отличіемъ», «незначительною разницею», которая, по его мнѣнію, объясняется столькоже изъ практическаго духа палестинскаго іудейства, сколько и изъ особенности тѣхъ странъ, гдѣ тѣ и другіе—ѳерапевты и ессеи—жили. Послѣдніе жили «на священной почвѣ (auf heiligen

---

1) Ессеямъ—сочиненіе подъ заглавіемъ „Quod omnis probus liber", равно какъ и „Апологію", а ѳерапевтамъ—сочиненіе: „De vita contemplativa".

2) Люціусъ. Die Therapeuten. s. 45.

3) Philo. Euseb. Praeparatio evangelica. VIII, 11; Quod omn. prob. liber. 876, E. Joseph. Flav. Bell. jud. II, 8. 5—6.

4) Philo. Qu. omn. prob. lib. 877, C; Praeparat. evang. VIII, 11.

5) Qnod omn. prob. liber. 878, B; Praeparat. evang. VIII, 11.

6) De vita contemplativa. 899, C.

Boden), въ землѣ обѣтованія, которую Моисей для тщательнаго возділыванія раздѣлилъ по жребію между всѣми іудейскими колѣнами, сдѣлавъ земледѣліе главнымъ и почетнѣйшимъ занятіемъ своего народа». И вотъ ессеи единственно изъ повиновенія къ Моисею, «котораго послѣ Бога они почитали болѣе всего», и занялись земледѣліемъ, желая также и въ этомъ отношеніи выполнить законъ. «Θерапевты, напротивъ того, жили въ землѣ проклятія, считавшейся у аллегористовъ символомъ нечестія и зла; поэтому они не связаны были никакими религіозными обязательствами къ ея обработкѣ и даже могли думать, что имъ нужно держаться какъ можно далѣе отъ почвы, на которой тяготѣло проклятіе Божіе»[1]). Нечего и говорить о томъ, что это объясненіе, столь мало служащее къ разрѣшенію такой существенной разницы между двумя сектами, совершенно неудовлетворительно. Мы уже не говоримъ о томъ, что ессеи занимались не однимъ только земледѣліемъ, а также и скотоводствомъ, и пчеловодствомъ, и разнаго рода ремеслами, но спросимъ лишь: почему, въ самомъ дѣлѣ, ессеи сочли для себя непремѣнною обязанностью повиноваться Моисею именно въ данномъ случаѣ, при исполненіи его заповѣди о земледѣліи, такъ что ради этого они не побоялись даже нарушить основное направленіе той секты, которой они, по мнѣнію Гфрэрера, подражали,—между тѣмъ какъ ничто не воспрепятствовало имъ съ легкимъ сердцемъ отказаться отъ исполненія несравненно болѣе важныхъ и существенныхъ постановленій Моисеева законодательства? Подобное измѣненіе въ основномъ направленіи секты рѣшительно непонятно при томъ предположеніи, что ессеи произошли отъ θерапевтовъ, для которыхъ именно философствованіе было задачею жизни, созерцаніе—главною цѣлью ихъ, а все прочее, что не имѣло отношенія къ этому, было ими пренебрегаемо. Они, по свидѣтельству Филона, ежедневно молились о прозрѣніи очей разума, о томъ, что-бы «духъ ихъ исполнился небеснымъ свѣтомъ». Въ молельняхъ θерапевтовъ находились только «законъ, пророческія писанія, псалмы и иное, что способствуетъ достиженію совершенства въ знаніи и добродѣтели», и все время между утренней и вечерней молитвой они проводили въ томъ, что искали мудрости въ священныхъ писаніяхъ, стремясь достигнуть своимъ постояннымъ изученіемъ писанія высшаго познанія, предметомъ котораго были Богъ и высшія истины. «Они всегда имѣютъ Бога

---

1) Гфрэреръ. Philo und die alex. Theosophie. Th. II, s. 341—342.

въ своей мысли, замѣчаетъ о ѳерапевтахъ Филонъ, и даже въ своихъ сновидѣніяхъ созерцаютъ красоту божественныхъ свойствъ, такъ что отъ нѣкоторыхъ во время ихъ сна можно слышать славные догматы священной философіи»[1]). Напротивъ того, у ессеевъ умозрѣніе отступало совершенно на задній планъ, такъ что Филонъ въ «Апологіи» совсѣмъ ничего не говоритъ о немъ, а въ «Quod omn. prob. lib.» замѣчаетъ, что ессеи логической и метафизической частями философіи совсѣмъ не занимались, предоставляя ихъ болтунамъ, а всему предпочитали только этику[2]); также и вступительная клятва ессеевъ содержала главнымъ образомъ лишь чисто нравственныя обязательства.

Отъ этого рѣзкаго различія двухъ разсматриваемыхъ сектъ въ ихъ основномъ характерѣ зависѣли также еще и другія отличія въ ихъ образѣ жизни. 3, Ессеи, какъ извѣстно, населяли различные города и деревни Палестины[3]), ѳерапевты-же искали полнаго уединенія и жили исключительно только въ своихъ особыхъ колоніяхъ. 4, Ессеи жили сообща въ своихъ орденскихъ домахъ, ѳерапевты по одиночкѣ въ своихъ кельяхъ[4]), при чемъ они строили свои кельи не сплошнымъ рядомъ одну подлѣ другой, а на извѣстномъ разстояніи другъ отъ друга, потому что любили одиночество. 5, Стремясь къ уединенному созерцанію, ѳерапевты не только почти никогда не оставляли своихъ жилищъ, но даже не выглядывали за порогъ ихъ[5]), и только по субботамъ и въ пятидесятые дни собирались для общаго назиданія; ессеи, напротивъ, послѣ работъ ежедневно по два раза собирались для общихъ омовеній и общихъ трапезъ. 6, Ѳерапевты принципіально избѣгали всякаго общества и, ведя отшельническую жизнь, оставались, такъ сказать, какъ-бы потерянными для остальнаго общества, не принося ему никакой пользы, между тѣмъ объ ессеяхъ извѣстно, что они съ охотою принимали на воспитаніе чужихъ дѣтей[6]), занимались дѣлами благотворительности[7]), а также и врачеваніями [8]), пытались иногда предсказывать будущее и истолко-

---

[1]) De vita contemplativa. p. 893, B—C.
[2]) Quod. omn. prob. liber. p. 877, B—C.
[3]) Bell. jud. II, 8; 4; Praeparat. evang. VIII, 11. A.
[4]) De vita contemplativa, p. 893. E; 903, B.
[5]) De vita contemplat. Ibid.
[6]) Bell. jud. II, 8. 2.
[7]) Bell. jud. II, 8. 6.
[8]) Bell. jud. Ibid.

вывать сны лицамъ не ихъ круга[1]), наконецъ, принимали даже участіе въ войнѣ противъ римлянъ[2]),—все это показываетъ, что они не были вполнѣ чужды общественной жизни.

Далѣе, различенъ былъ также и составъ членовъ той и другой секты. 7. Ессеи, какъ извѣстно, принимали въ свое общество въ качествѣ дѣйствительныхъ членовъ только взрослыхъ и зрѣлыхъ мужей[3]), между тѣмъ какъ у ѳерапевтовъ принимались и становились дѣйствительными членами секты также и юноши[4]). 8. Съ другой стороны, ессеи, ведущіе безбрачный образъ жизни, не терпѣли въ своемъ обществѣ женщинъ, опасаясь, по словамъ Іосифа, ихъ легкомыслія и дурнаго нрава и вообще крайне пренебрежительно относясь къ нимъ[5]); между тѣмъ какъ у ѳерапевтовъ женщины, наравнѣ съ мужчинами, были равноправными членами секты, и о какомъ-либо презрѣніи къ нимъ, или даже только о подчиненіи женскаго пола мужскому, нельзя найти у Филона въ «De vita contemplativa» ни малѣйшаго слѣда. Напротивъ, тамъ восхваляются женщины, которыя «остаются дѣвами до старости, сохраняя однако дѣвство не по принужденію, какъ нѣкоторыя изъ эллинскихъ жрицъ, а по свободному произволенію, побуждаясь ревностью и любовью къ мудрости»[6]). Не маловажное отличіе (совершенно однако игнорированное Гфрэреромъ) составляетъ также и то, что извѣстная фракція ессеевъ не отказывалась отъ брака, тогда какъ ѳерапевты всѣ безъ исключенія вели безбрачную жизнь.

9. Относительно ессеевъ, далѣе, извѣстно, что при своемъ вступленіи въ орденъ они предоставляли все свое имущество въ распоряженіе общества, и оно дѣлалось съ той поры общественной собственностью, такъ какъ у ессеевъ было полное общеніе имуществъ[7]); между тѣмъ ѳерапевты передъ тѣмъ, какъ удалиться въ уединеніе, раздавали свое имущество своимъ друзьямъ и родственникамъ[8]), и о существованіи у нихъ общенія имуществъ (вопреки аналогіи Гфрэрера) въ «De vita contemplativa» ничего не

---

1) Antiqu. jud. XIII, 11. 2; XV, 10. 4; XVII, 13. 3.
2) Bell. jud. II, 20. 4; III, 2. 1—2.
3) Praeparatio evangelica. VIII, 11.
4) De vita contemplativa. 900, C.
5) Bell. jud. II, 8. 2.
6) De vita contemplativa. p. 899, D.
7) Bell. jud. II, 8. 3.
8) De vita contempl. Ibid.

говорится. Гфрэреръ, правда, высказываетъ догадку, что, «вѣроятно, и у θерапевтовъ было нѣчто подобное,—что также и у нихъ люди со средствами, поступая въ общество, не все оставляли своимъ роднымъ, но нѣчто приносили съ собой и для общества, хотя это нѣчто, по причинѣ ограниченныхъ потребностей общины, могло-де и не заслуживать упоминанія»[1]),—но это значитъ рѣшительно предпочитать свои личныя предположенія положительнымъ даннымъ источниковъ; а между тѣмъ для возможно большей достовѣрности нашихъ выводовъ о взаимномъ отношеніи ессеевъ и θерапевтовъ мы, безъ сомнѣнія, должны руководствоваться отнюдь не личными догадками и субъективными соображеніями, а прямыми показаніями источниковъ, если только мы не желаемъ лишиться опредѣленной опоры для точности своихъ сужденій. Если-же Гфрэреръ предполагаетъ видѣть здѣсь случайный пробѣлъ въ нашемъ источникѣ, то, по нашему мнѣнію, такая догадка здѣсь не умѣстна: была-бы крайне невѣроятной такая небрежность и невнимательность со стороны Филона (историческій авторитетъ котораго Гфрэреръ къ тому-же ставитъ гораздо выше, чѣмъ Іосифа), что-бы онъ при описаніи общества θерапевтовъ забылъ, или оставилъ безъ вниманія такой существенно-важный пунктъ, какъ общеніе имуществъ, которое онъ такъ подробно изобразилъ и такъ много возвеличилъ, говоря о сектѣ ессеевъ[2]).

10. Значительная разница замѣчается также и въ организаціи обѣихъ сектъ. Ессеи имѣли строго опредѣленную организацію, съ особыми выборными предстоятелями, распорядителями и управителями, которымъ они оказывали безусловное повиновеніе; съ строгимъ подраздѣленіемъ на классы, рѣзко отдѣленные другъ отъ друга; съ двойнымъ новиціатомъ и пр.; о θерапевтахъ ничего подобнаго не извѣстно (снова вопреки аналогіи, проводимой въ данномъ отношеніи Гфрэреромъ). «О существованіи у θерапевтовъ, говоритъ даже Целлеръ, орденскаго устройства и орденской дисциплины, какія были-бы подобны ессейскимъ, не можетъ быть и рѣчи. Хотя и замѣчается въ «De vita contemplativa» (p. 899, C), что они при своихъ общихъ трапезахъ садились въ порядкѣ, соотвѣтственномъ времени вступленія ихъ въ общество, и называются предсѣдатели и служители при ихъ трапезахъ, но рѣшительно нѣтъ никакого упоминанія объ ихъ дѣленіи на классы и под-

---

1) Гфрэреръ. Philo und die alex. Theosophie. Th. II, s. 312.

2) Quod omn. prob. liber. 878, B. Ср. Praeparat. evang. VIII, 11. A.

чиненіи начальникамъ ордена, какъ это было у ессеевъ»[1]). У θерапевтовъ всѣ были равны и свободны[2]), и организація, подобная ессейской, была-бы даже противна ихъ принципамъ.

11. Θерапевты, далѣе, были аскетами въ полномъ смыслѣ слова: никто изъ нихъ у себя въ кельѣ не принималъ пищи и не пилъ воды до захожденія солнца, такъ какъ они считали приличнымъ свѣтъ дня посвящать мудрости и только малую часть ночи отдавать на удовлетвореніе потребностей тѣла. Нѣкоторые изъ нихъ, предавшись глубокому созерцанію, часто обходились безъ пищи въ теченіе трехъ дней; были и такіе, которые, услаждаясь и питаясь мудростью, удерживались отъ тѣлесной пищи вдвое болѣе, и едва только чрезъ шесть дней вкушали необходимое. Пища θерапевтовъ была самая простая, какую только можно себѣ представить: хлѣбъ, соль и иссопъ, а питьемъ служила для нихъ чистая ключевая вода[3]). Что касается ессеевъ, то хотя источники и восхваляютъ ихъ умѣренность въ пищѣ и питьѣ, но умѣренность еще нисколько не обозначаетъ собою аскетизма; и во всякомъ случаѣ несомнѣненъ тотъ фактъ, что ессеи не только не постились по три и по шесть дней, но, напротивъ, ежедневно, и даже по два раза, собирались всѣ вмѣстѣ для вкушенія пищи. Достаточно извѣстно также, что при ессейскихъ трапезахъ подавался не одинъ только хлѣбъ, но также и особое кушанье[4]); если-же и не указывается прямо, состояло-ли оно изъ мясной, или-же только изъ растительной пищи, то во всякомъ случаѣ выраженіе Филона, что ессеямъ обычно предлагалась «изобильная пища»[5]), показываетъ, что нельзя и сравнивать пищу ессеевъ съ пищей θерапевтовъ.

12. Если, далѣе, обѣ секты имѣли общія трапезы, то все-же также и въ этомъ пунктѣ обнаруживается болѣе различія, чѣмъ сходства, потому что общія трапезы, предваряемыя омовеніями[6]), совершались у ессеевъ ежедневно, и притомъ дважды въ день[7]), между тѣмъ какъ θерапевты устрояли общія трапезы только въ каждый седьмой, а по увѣренію нѣкоторыхъ[8]), даже

1) Целлеръ. Die Philosophie der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 302.
2) De vita contemplativa. 900, B.
3) Ibid. 895, C.
4) Bell. jud. II, 8. 5.
5) „Τροφὰς ἀφθόνους"; Praep. evang. VIII, 11.
6) Bell. jud. II, 8. 5.
7) Ibid. Ср. также Quod. omn. prob. liber. p. 874, B.
8) Люцiусъ. Die Therapeuten. s. 27—28. Ср. также Jahrbb. für prot.

только въ каждый 50-ый день[1]). Самъ Гфрэреръ не могъ не признать здѣсь (впрочемъ, по своему обыкновенію, только «незначительнаго») отличія[2]).

13. Объ ессеяхъ извѣстно, что они гнушались масломъ (κηλίδα ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον) и считали осквернѣніемъ малѣйшее прикосновеніе масла къ тѣлу[3]); о θерапевтахъ не только ничего подобнаго не говорится, но даже замѣчается, что по субботамъ, въ знакъ своей радости, они помазывали тѣло[4]).

14. Извѣстно также, что въ жизни ессеевъ весьма большую роль играли очистительныя омовенія, которыя составляютъ вообще одну изъ отличительныхъ чертъ въ ессенизмѣ, между тѣмъ въ Филоновомъ описаніи θерапевтовъ нѣтъ ни малѣйшаго намека на существованіе у этихъ послѣднихъ подобныхъ омовеній, хотя въ то-же время трудно допустить, что-бы при столь подробномъ описаніи «величайшаго праздника» θерапевтовъ, какое дѣлаетъ Филонъ[5]), онъ могъ опустить эту черту, если-бы она дѣйствительно имѣла у нихъ мѣсто.

15. Ессеи, какъ извѣстно, запрещали употребленіе клятвы, между тѣмъ о θерапевтахъ ничего подобнаго не говорится.

16. Ессеи, по замѣчанію Іосифа, предпочитали свои очищенія храмовымъ жертвамъ[6]) и вообще отрицательно относились ко всему храмовому культу и левитскому священству, имѣя своихъ особыхъ священниковъ, между тѣмъ какъ θерапевты, по Филону, питали глубочайшее уваженіе къ храму іерусалимскому и его священству [7]).

17. Если и ессеи и θерапевты при молитвѣ обращались на востокъ, то все-же здѣсь можно усматривать значительную разницу. Обычай ессеевъ самъ по себѣ представлялъ, несомнѣнно, силь-

---

Theolog. 1888. s. 481. Нерѣшительно выражается относительно этого пункта и самъ Гфрэреръ. Philo und die alex. Theosophie. Th. II, s. 316.

[1]) De vita contemplativa. 899, D.

[2]) Гфрэреръ. Op. cit. Th. II, s. 316.

[3]) Bell. jud. II, 8. 3.

[4]) De vita contemplativa. p. 895.

[5]) De vita contemplativa. Ibid.

[6]) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

[7]) Philo. De vita contemplativa. 902, A. Филонъ, между прочимъ, разсказываетъ, что θерапевты нарочно употребляли въ своей обыденной жизни кислый хлѣбъ, а соль всегда смѣшивали съ иссопомъ—для отличія отъ священныхъ хлѣбовъ предложенія храма іерусалимскаго, изготовляемыхъ изъ прѣснаго тѣста, и той несмѣшанной ни съ чѣмъ соли, которая лежала на этихъ хлѣбахъ.

ное уклоненіе отъ общенароднаго обычая іудеевъ совершать молитву, обратившись лицомъ къ Іерусалиму[1]). Что-же касается ѳерапевтовъ, то хотя они также молились къ востоку, но на востокъ по отношенію къ нимъ находился также и Іерусалимъ; слѣдовательно, они, собственно говоря, въ данномъ случаѣ нисколько не отступали отъ іудейскихъ традицій.

18. Наконецъ, и самыя имена обѣихъ сектъ, вопреки увѣренію Гфрэрера, совершенно различны, и ихъ вовсе нельзя отождествлять. Если даже и согласиться съ Гфрэреромъ, что имя Ἐσσαῖος произошло отъ אסא «лѣчить»[2]), то все-же нельзя признать справедливымъ, что-бы наименованіе θεραπευτὴς произошло отъ глагола θεραπεύειν, употребленнаго именно въ смыслѣ «лѣчить». Намъ рѣшительно ничего неизвѣстно о какихъ-либо врачеваніяхъ ѳерапевтовъ, за которыя они могли-бы получить свое наименованіе, да это и не подходило-бы къ ихъ замкнутости и вообще ко всему ихъ характеру и направленію, а потому нужно признать, что слово θεραπεύειν въ этомъ случаѣ, въ примѣненіи къ ѳерапевтамъ, можетъ быть понимаемо только въ смыслѣ «служить», «почитать», «colere Deum», а не въ смыслѣ «лѣчить», что́ гораздо больше согласуется съ самою сущностью общества ѳерапевтовъ и съ тѣмъ значеніемъ, какое обычно придаетъ этому слову Филонъ[3]).

Итакъ, ни въ основномъ характерѣ и направленіи, ни въ составѣ членовъ, ни въ образѣ жизни, ни въ организаціи, ни въ отличительныхъ учрежденіяхъ и воззрѣніяхъ, ни въ самомъ имени разсматриваемыхъ нами сектъ ессеевъ и ѳерапевтовъ, не только

---

[1]) См. объ этомъ выше, стр. 120, прим. 2.

[2]) Что́ однако не согласно съ мнѣніемъ большинства ученыхъ [Шпрера, Гитцига, Целлера, Эвальда, Люціуса и др.], останавливающихся преимущественно на производствѣ имени отъ חסיד—חסא „благочестивый".

[3]) Напр. De sacrificantibus [Edit. Mangey], T. II, pag. 258, § 10; De praem. et poenis, § 18, pag. 425, гдѣ Филонъ упоминаетъ о „θεραπευταί" Божіихъ; De profugis, § 7. I, pag. 552; Vita Mosis, II, p. 164, III, p. 23, гдѣ Филонъ говоритъ о „θεραπευτικὸν γένος".—Достойно замѣчанія, что Герцфельдъ, признающій то-же самое производство наименованій ἐσσαῖος и θεραπευτής, что и Гфрэреръ [отъ „asa" и „θεραπεύειν" въ смыслѣ „лѣчить"], на основаніи этого именно предполагаемаго имъ тождества именъ, приходитъ къ совершенно обратному заключенію, чѣмъ Гфрэреръ, утверждая именно, что ѳерапевты по своему происхожденію гораздо моложе ессеевъ и что они заимствовали отъ этихъ послѣднихъ свое имя; это во всякомъ случаѣ представляется болѣе основательнымъ предположеніемъ, такъ какъ объ ессеяхъ по крайней мѣрѣ извѣстно, что они занимались врачеваніемъ [Gesch. des Volkes Israël. Bd. II, s. 403].

не обнаруживается полнаго согласія, какъ утверждаетъ это Гфрэреръ, но, напротивъ, замѣтно довольно рѣзкое и далеко не маловажное различіе. Поэтому никакъ невозможно говорить о полномъ тождествѣ этихъ сектъ и признавать вмѣстѣ съ Гфрэреромъ, что это была «одна и та-же секта»[1]). Гдѣ рѣчь идетъ о полномъ тождествѣ какихъ-либо двухъ явленій, тамъ нельзя довольствоваться нѣкоторыми сходствами только лишь въ отдѣльныхъ чертахъ, которыя такъ естественны и понятны въ сектахъ, не только имѣющихъ одинаковыя стремленія, направленныя къ достиженію святости, но и принадлежащихъ къ одному и тому-же народу и къ одной и той-же религіи, а нужно требовать возможно полнаго совпаденія или согласія обоихъ явленій во всѣхъ существенныхъ чертахъ, или въ крайнемъ случаѣ—вполнѣ удовлетворительнаго объясненія происшедшихъ отличій; и это правило особенно строго нужно наблюдать въ томъ случаѣ, если въ пользу тождества нѣтъ никакихъ другихъ положительныхъ данныхъ, кромѣ извѣстнаго числа аналогій, находящихъ притомъ для себя или вполнѣ естественное объясненіе, или-же касающихся вещей совершенно безразличныхъ.

Пунктовъ отличія между ессеями и ѳерапевтами такъ много[2]) и они оказываются иногда столь существенными, что неудивительно, если нѣкоторые ученые, въ противоположность Гфрэреру, Мангольду и др., не только рѣшительно отрицаютъ тождество этихъ сектъ, но признаютъ ихъ совершенно независимыми другъ отъ друга по своему происхожденію обществами, самостоятельно развившимися въ различныхъ областяхъ и подъ различными вліяніями. Съ особенною ясностью высказываетъ эту мысль Неандеръ: «нѣкоторое родство между сектами ессеевъ и ѳерапевтовъ, говоритъ онъ, могло-бы сдѣлать вѣроятнымъ происхожденіе ихъ одной отъ другой... Но сходство между обоими обществами, какъ въ формѣ ихъ союза, такъ и въ томъ, что они от-

---

1) Гфрэреръ. Philo und die alex. Theosophie. Th. II, s. 299, 343 и др.

2) Мы указали 18 отличій—цифра довольно значительная, что-бы ее игнорировать, тѣмъ болѣе, что она больше, чѣмъ вдвое, превосходитъ число дѣйствительныхъ сходствъ, такъ какъ изъ всего числа [15] выставленныхъ Гфрэреромъ аналогій нужно исключить пункты: 1, 2, 4, 5, 7, 9 и 15, касающіеся предметовъ, въ которыхъ обнаруживается не столько сходство, сколько различіе между обѣими сектами. Помимо этого сомнительными нужно признать также и тѣ аналогіи, гдѣ Гфрэреръ говоритъ о теоретическихъ воззрѣніяхъ ессеевъ и ѳерапевтовъ, такъ какъ здѣсь нѣтъ достаточныхъ данныхъ для точнаго сужденія о дѣлѣ.

вергали рабство, какъ нѣчто противоестественное, вовсе не такого рода, что-бы давать право на предположеніе между ними внѣшней связи. Родственное направленіе іудейскаго духа въ Палестинѣ и іудео-александрійскаго въ Египтѣ легко могло вызвать два такихъ мистическихъ общества независимо другъ отъ друга и въ формѣ, соотвѣтствующей различнымъ странамъ. Ессеи образовались подъ вліяніемъ практическаго мистицизма, который обыкновенно всегда вызывается такими противоположностями, какія были въ то время въ Палестинѣ[1]), а общество ѳерапевтовъ представляется намъ естественнымъ плодомъ того особеннаго религіознаго направленія, которое развилось среди александрійскихъ іудеевъ»[2]). Подобнаго-же мнѣнія держится и Клеменсъ, который въ своемъ изслѣдованіи о ѳерапевтахъ[3]) пришелъ къ тому выводу, что «египетскіе ѳерапевты не имѣютъ ни малѣйшаго отношенія къ палестинскимъ ессеямъ, а что они суть аскеты, вышедшіе именно чисто изъ александрійской религіозной философіи»[4]). Высказанное этими учеными мнѣніе на первый взглядъ представляется, повидимому, довольно правдоподобнымъ, и вѣроятность его увеличивается еще оттого, что «нѣтъ ни одного такого факта, скажемъ мы словами Николя, который бы могъ убѣждать насъ въ томъ, что ѳерапевты старались о пріобрѣтеніи прозелитовъ возлѣ себя, а еще тѣмъ болѣе въ Палестинѣ»[5]). Въ виду этого проще всего было-бы признать ессеевъ и ѳерапевтовъ двумя обществами, совершенно независимыми другъ отъ друга по своему происхожденію и образовавшимися вполнѣ самостоятельно, и въ такомъ случаѣ теорія объ александрійскомъ происхожденіи ессенизма при посредствѣ ѳерапевтизма, основывающаяся на тождествѣ и взаимной связи этихъ сектъ, должна была-бы пасть сама собою.

Но какъ ни правдоподобно мнѣніе о вполнѣ самостоятельномъ образованіи сектъ ессеевъ и ѳерапевтовъ, однако, за отсутствіемъ

---

1) Неандеръ разумѣетъ здѣсь фарисейство и саддукейство.

2) Неандеръ. Allgem. Geschichte der christl. Religion und Kirche. Bd. I, s. 77—78.

3) Клеменсъ. Die Therapeuten. См. Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1871, s. 420; ср. ibid. s. 56.

4) Мы не говоримъ уже о Люціусѣ [равно также о Гретцѣ, Оле и др.], который, на основаніи сдѣланнаго имъ анализа Филонова сочиненія „De vita contemplativa“, пришелъ къ столь крайнему выводу, что признавалъ ѳерапевтовъ вовсе не іудейской сектой, а обществомъ христіанскихъ аскетовъ III-го вѣка. [Die Therapeuten. s. 196—198].

5) Николя. Des doctrin. relig. des Juifs. p. 98.

прямыхъ историческихъ данныхъ въ пользу этого, мы не рѣшаемся взять на себя смѣлость признавать это положеніе за несомнѣнную истину[1]), тѣмъ болѣе, что только немногіе ученые держатся такого взгляда (Неандеръ, Клеменсъ, Николя, отчасти Герцфельдъ). Большинство-же ученыхъ, хотя и признаютъ существенное различіе обѣихъ сектъ во многихъ отношеніяхъ, но все-же не допускаютъ той мысли, что-бы ессеи и ѳерапевты—эти столь оригинальныя секты въ древнемъ іудействѣ—организовались въ общества, нисколько не заимствуясь другъ отъ друга и не подражая въ чемъ-либо одни другимъ. Нужно сказать однако, что и при такой постановкѣ дѣла, какъ это мы сейчасъ увидимъ, теорія Гфрэрера нисколько не выигрываетъ. Если допускать историческое родство между сектами ессеевъ и ѳерапевтовъ, то при этомъ, естественно, возникаетъ вопросъ: какой-же изъ нихъ нужно приписать первоначальность, или историческое старшинство? Мы видѣли, что Гфрэреръ, Мангольдъ, да и вообще почти всѣ защитники мнѣнія объ александрійскомъ происхожденіи ессенизма, признаютъ первенство за ѳерапевтизмомъ; однако они не представляютъ для этого никакихъ достаточныхъ основаній, такъ какъ предполагаемое ими присутствіе языческихъ элементовъ въ ессенизмѣ еще не можетъ быть съ несомнѣнностью доказано, а отверженіе ессеями жертвъ и брака, на что ссылается Гфрэреръ, нисколько не говоритъ за зависимость ессенизма отъ ѳерапевтизма. Въ самомъ дѣлѣ, если Гфрэреръ высказываетъ сомнѣніе въ томъ, что-бы іудейская жизнь могла вызвать у нѣкоторыхъ подобныя отступленія отъ законнаго мозаизма, то то-же самое сомнѣніе вполнѣ сохраняетъ свою силу и при предполагаемомъ воздѣйствіи египетскихъ іудеевъ на палестинскихъ: послѣдніе, строго держась закона Моисеева, не должны были-бы поддаться чуждому вліянію, или-же соблазниться примѣромъ своихъ совратившихся съ истиннаго пути александрійскихъ собратьевъ. Съ другой стороны, подобныя отступленія отъ закона, какъ мы увидимъ ниже, могли явиться естественнымъ результатомъ нѣкоторыхъ особенныхъ обстоятельствъ въ политической и религіозно-нравственной жизни самого-же палестинскаго іудейства, такъ что къ стороннему вліянію здѣсь незачѣмъ и обращаться.

Въ противоположность этому мнѣнію значительное большинство изслѣдователей, напр. Эвальдъ, Ричль, Гильгенфельдъ, Тиде-

1) Это одинъ изъ тѣхъ вопросовъ церковно-исторической науки, который еще ждетъ для себя рѣшенія.

манъ, Герцфельдъ, Іостъ и др., съ гораздо большимъ правомъ настаиваютъ на историческомъ старшинствѣ ессеевъ и утверждаютъ, что возникновеніе и развитіе ѳерапевтизма, если только между нимъ и ессействомъ существовала какая-либо связь, во многомъ должно было находиться въ зависимости отъ ессенизма. Общимъ основаніемъ для такого мнѣнія служитъ именно та вполнѣ справедливая мысль, что вообще все крайнее, чрезмѣрное и усиленное развивается всегда изъ умѣреннаго и болѣе простаго, а не наоборотъ. Примѣняя эту точку зрѣнія къ нашимъ сектамъ, названные ученые согласно признаютъ, что, такъ какъ ѳерапевты, несомнѣнно, усилили и довели до крайнихъ выводовъ все то, что они имѣли общаго съ ессеями, то отсюда должно слѣдовать, что «египетскій типъ, какъ выражается, напр., Кеймъ, есть усиленное, форсированное и нездоровое развитіе (eine gesteigerte, forcirte und ungesunde Weiterbildung) палестинскаго явленія»[1]). «Образъ жизни ессеевъ, утверждаетъ Эвальдъ, нашелъ себѣ подражаніе въ Египтѣ среди эллинистовъ, т. е. іудеевъ, получившихъ греческое образованіе: ѳерапевты были болѣе развитыми и утонченными ессеями (Verfeinerung und Steigerung der Essäer), соотвѣтственно тому, какъ болѣе богатая и болѣе утонченная египетская жизнь различалась отъ болѣе простой палестинской»[2]). Подобную-же мысль высказываетъ и Герцфельдъ, говоря: «орденъ ѳерапевтовъ гораздо моложе, чѣмъ орденъ ессеевъ, отъ котораго тотъ заимствовалъ не только нѣкоторыя особенности, но даже самое имя («врачей»); однако для основателей ордена ессейскій аскетизмъ показался еще недостаточнымъ, и ѳерапевты поэтому приняли болѣе строгія правила»[3]). И въ самомъ дѣлѣ, едва-ли кто станетъ возражать противъ того, что у ѳерапевтовъ многіе изъ ессейскихъ принциповъ оказываются именно развитыми до самыхъ крайнихъ выводовъ, до послѣдней степени: если ессеи отказывались отъ владѣнія личной собственностью и практиковали

---

[1]) Кеймъ. Geschichte Jesu von Nazara. B. I, s. 298.

[2]) Эвальдъ. Gesch. des Volkes Israël. B. IV, s. 426 [Zweite Auflage].

[3]) Герцфельдъ. Gesch. des Volkes Israël. B. II, s. 514. Не можемъ не отмѣтить здѣсь двухъ важныхъ основаній, приведенныхъ Герцфельдомъ въ опроверженіе мнѣнія о первенствѣ ѳерапевтовъ: „въ такомъ случаѣ, говоритъ онъ, оказалось-бы, что то, что составляетъ самое существенное у ѳерапевтовъ, не перешло-бы къ ессеямъ, равно какъ, съ другой стороны, для объясненія происхожденія многаго существеннаго въ ессенизмѣ все-таки нужно было-бы искать причинъ гдѣ-либо въ иномъ мѣстѣ“. Op. cit. s. 406.

у себя общеніе имуществъ, то ѳерапевты отрекаются уже о
всякаго владѣнія чѣмъ-бы то ни было вообще, оставляя все св
имущество друзьямъ и родственникамъ. Если ессеи, въ лицѣ и
которыхъ своихъ членовъ, допускали еще у себя бракъ, то
ѳерапевтовъ принципъ безбрачія проводится съ полною рѣш
тельностью, такъ какъ всѣ они безъ исключенія вели безбрачн
жизнь. Если ессеи при всемъ своемъ благочестіи не оставлял
физическаго труда, занимаясь земледѣліемъ, ручными ремесла
и пр., то у ѳерапевтовъ благочестивый аскетизмъ уже совершн
но вытѣсняетъ дневной трудъ, на мѣсто котораго является у ни
одно лишь уединенное созерцаніе и размышленіе. Если ес
имѣли у себя ежедневныя общественныя трапезы, то ѳерапев
совершаютъ ихъ только по праздничнымъ днямъ, а въ будн
ные дни они постятся до самаго вечера, и только послѣ захо
солнца вкушаютъ немного скудной пищи, нѣкоторые-же изъ ни
не принимаютъ никакой пищи по три и даже по шести дн
Если ессеи только въ своихъ субботнихъ собраніяхъ упражнял
въ этикѣ и разсуждали о Богѣ и происхожденіи вселенной, то
рапевты все свое время, всѣ дни съ утра до вечера, посвящ
ютъ духовнымъ упражненіямъ, занимаясь чтеніемъ св. писанія
иносказательнымъ изъясненіемъ любомудрія отеческаго, преда
ясь умозрѣнію и философствованію. Все это ясно показы
етъ, гдѣ нужно признать простое, первоначальное, и гдѣ—п
изводное и усиленное,—усиленное именно вслѣдствіе перенесе
ессенизма въ Египетъ, гдѣ подъ вліяніемъ духовной атмосфе
іудейскаго александринизма, подъ вліяніемъ той философск
культуры, какая была развита въ Египтѣ, ессенизмъ необ
димо долженъ былъ усвоить себѣ нѣкоторыя новыя чер
и сталъ тѣмъ, что мы соединяемъ съ понятіемъ ѳерапевтиз
Прибавимъ еще къ этому, что у самого Филона можно находи
нѣкоторые намеки въ пользу историческаго старшинства ессее
Такъ, не даромъ Филонъ теоретически-созерцательную жизнь с
витъ гораздо выше жизни практической, и потому послѣдній р
жизни считаетъ необходимымъ приготовленіемъ къ жизни соз
цательной; не напрасно онъ требуетъ, что-бы тѣ только пере
дили къ жизни созерцательной, которые испытали себя
гражданской жизни дѣятельною добродѣтелью, подобно тому, ка
левиты только на 50-мъ году могли успокоиться отъ дѣятельн
служенія въ храмѣ,—«добродѣтель человѣческая, какъ онъ вы
жается, должна предшествовать, потомъ божественная—слѣ

вать»[1]); наконецъ, не безъ особенной мысли Филонъ знакомитъ прежде съ обществомъ ессеевъ, посвятившихъ себя практически-религіозной жизни, а потомъ уже—съ обществомъ ѳерапевтовъ, избравшихъ религіозно-созерцательную жизнь[2]). Изъ всего этого съ нѣкоторою вѣроятностью можно дѣлать, кажется, то заключеніе, что самъ Филонъ считалъ секту ессеевъ болѣе раннимъ въ исторіи обществомъ, чѣмъ орденъ ѳерапевтовъ, и что на жизнь ѳерапевтовъ онъ смотрѣлъ какъ на высшій и болѣе совершенный типъ жизни, сравнительно съ жизнью ессеевъ, считая его какъ-бы дальнѣйшимъ развитіемъ образа жизни этихъ послѣднихъ[3]).

Отмѣтимъ, наконецъ, еще тотъ характерный фактъ, что нѣкоторые изъ изслѣдователей, первоначально съ особенною настойчивостью защищавшіе мнѣніе объ историческомъ старшинствѣ ѳерапевтовъ, впослѣдствіи—конечно, послѣ болѣе тщательнаго изслѣдованія дѣла—должны были отказаться отъ такого взгляда, хотя это и противорѣчило ихъ общему воззрѣнію на ессенизмъ. Такъ было, напр., съ Целлеромъ. Поставляя происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ новопиѳагорейской философіи, Целлеръ въ подтвержденіе своего мнѣнія[4]) опирался, между прочимъ, на то, что родиной ессенизма былъ Египетъ, и что посредствующимъ звеномъ между новопиѳагорейцами и ессеями были именно ѳерапевты, которыхъ онъ считалъ за несомнѣнныхъ родоначальниковъ ессеевъ. Это служило, конечно, весьма важнымъ аргументомъ для его теоріи, такъ какъ гораздо естественнѣе допустить вліяніе новопиѳагорейцевъ на александрійскихъ іудеевъ, чѣмъ непосредственно на іудеевъ палестинскихъ; но уже во второмъ изданіи своего сочиненія[5]) Целлеръ рѣшительно склоняется въ пользу того мнѣнія, что ѳерапевты были лишь потомками ессеевъ, хотя вслѣдствіе этого теорія его лишалась уже значительной доли своей основательности. Въ послѣднемъ[6]) изданіи онъ повторяетъ это-же свое мнѣніе, хотя подъ вліяніемъ изслѣдованія Люціуса о ѳерапевтахъ[7]) высказываетъ нѣкоторое сомнѣніе въ томъ, были-ли они, дѣйствительно, іудейской сектой.

---

1) Philo. De profugis; pag. 455, E.

2) Philo. De vita contemplativa. 899, B.

3) Philo. Ibid.

4) Въ первомъ изданіи своей „Исторіи греческой философіи“ 1852 года.

5) Zweite Auflage, 1868. Bd. III, Abth. II, s. 289.

6) Dritte Auflage, 1881. Bd. III, Abth. II, s. 334.

7) Люціусъ. Die Therapeuten. Strassburg, 1879. s.1—210.

Итакъ, если и допускать взаимную связь между обществами ессеевъ и ѳерапевтовъ въ ихъ происхожденіи и развитіи, то во всякомъ случаѣ, согласно съ мнѣніемъ большинства ученыхъ и съ самою сущностью дѣла, нужно признать историческое старшинство за ессеями, а не за ѳерапевтами, вслѣдствіе чего и гипотеза Гфрэрера, основанная на томъ предположеніи, что ѳерапевты были именно посредниками между іудео-александрійской философіей и ессеями, лишается всякой опоры.

Взявши въ основу своей гипотезы то ложное положеніе, что орденъ ессеевъ по своему происхожденію моложе общества ѳерапевтовъ, Гфрэреръ большую часть своего изслѣдованія объ ессеяхъ посвящаетъ напрасному и неблагодарному труду доказать тождество ессеевъ и ѳерапевтовъ, думая найти въ этомъ самый убѣдительный аргументъ въ пользу защищаемаго имъ мнѣнія объ александрійскомъ происхожденіи ессенизма. Занявшись этимъ вопросомъ съ рвеніемъ, достойнымъ лучшей участи, Гфрэреръ не приводитъ однако какихъ-либо другихъ, болѣе подходящихъ доводовъ, которые могли-бы сколько-нибудь говорить въ пользу его мнѣнія. Все, что онъ нашелъ возможнымъ сказать по этому поводу, ограничивается лишь двумя-тремя замѣчаніями, но и они въ свою очередь рѣшительно не могутъ быть признаны убѣдительными доказательствами въ пользу иноземнаго, и въ частности египетскаго, происхожденія ессенизма. Такъ, Гфрэреръ въ подтвержденіе своего мнѣнія приводитъ слѣдующій аргументъ: «какъ, спрашиваетъ онъ, изъ ограниченнаго и столь недоступнаго чуждому образованію народа іудейскаго могло произойти общество, которое признавало многія ученія, очевидно, происшедшія изъ смѣшенія эллинскихъ и восточныхъ идей, — общество, которое столь далеко уклонилось отъ древнихъ религіозныхъ обычаевъ, что даже устранилось отъ храма іерусалимскаго, этого высшаго святилища для каждаго іудея? Это *одно* основаніе достаточно сильно, заключаетъ Гфрэреръ, что-бы приписывать ессеямъ неіудейское происхожденіе»[1]). Въ данномъ случаѣ Гфрэреръ прибѣгаетъ къ своему излюбленному пріему доказательства, доказывая что-либо важное на основаніи положенія, которое еще имѣетъ быть доказано, или которое по крайней мѣрѣ должно быть напередъ доказано: въ основу своего вывода онъ полагаетъ то, по его мнѣнію, несомнѣнное положеніе, что въ уче-

1) Гфрэреръ. Philo und die alex. Theosophie. Th. II, s. 343.

ніи и жизни ессеевъ явно обнаруживается-де присутствіе языческихъ, именно эллинскихъ и восточныхъ идей; но если это составляетъ личное убѣжденіе самого Гфрэрера, то отсюда еще не слѣдуетъ, что на этомъ основаніи онъ имѣетъ право безъ всякихъ околичностей прямо дѣлать его исходной точкой опоры для своихъ дальнѣйшихъ выводовъ, не приводя въ подтвержденіе его никакихъ спеціальныхъ доказательствъ.

Самъ Гфрэреръ, охарактеризовавъ іудейство, какъ «замкнутое и недоступное чуждому образованію», только затруднилъ рѣшеніе вопроса, но дѣла нисколько не выяснилъ, такъ какъ онъ не выяснилъ того, какимъ-же образомъ это іудейство, въ нѣкоторой своей части, могло до того подчиниться чуждому иноземному вліянію, что не только усвоило себѣ языческія идеи, но и устроило всю свою жизнь согласно этимъ идеямъ. Что-же касается уклоненія ессеевъ отъ храма іерусалимскаго, то не говоря уже о томъ, что этотъ фактъ трудно объяснить однимъ вліяніемъ язычества, замѣтимъ, что этого еще нельзя считать рѣшительнымъ признакомъ ихъ неіудейскаго происхожденія. Въ своемъ мѣстѣ (при разсмотрѣніи іудейскихъ теорій) мы увидимъ, какъ думаютъ объяснять подобный фактъ изъ внутренняго развитія самого іудейства, а теперь пока замѣтимъ, что изъ ветхозавѣтныхъ апокрифическихъ сочиненій, какъ это убѣдительно доказываетъ Люціусъ[1]), съ несомнѣнностью можно заключать о томъ, что и помимо ессеевъ были среди іудеевъ люди, которые не придавали почти никакого значенія жертвамъ втораго храма и которые съ пренебреженіемъ относились ко всему храмовому культу вообще. Для подтвержденія этого мы ограничимся пока нѣкоторыми выдержками изъ «Книги Эноха». Здѣсь, между прочимъ, говорится: «и тотъ домъ (Іерусалимъ) сталъ великимъ и широкимъ, и тѣмъ овцамъ была выстроена высокая башня (храмъ) надъ тѣмъ домомъ для Господа овецъ....И Господь овецъ стоялъ на той башнѣ, и предъ Нимъ поставили полный столъ....И я сильно опечалился изъ-за башни, такъ какъ этотъ самый домъ овецъ былъ разрушенъ»[2]). Въ этихъ словахъ ясно высказывается высокое уваженіе автора «Книги Эноха» къ первому храму іерусалимскому, который, по его убѣжденію, есть «воздвигнутый навсегда и

---

1) Люціусъ. Der Essenismus. s. 109—124.

2) „Книга Эноха". Гл. LXXXIX, 50 и 67. Выдержки изъ „Книги Эноха" мы приводимъ по переводу, сдѣланному Смирновымъ въ сочиненіи: „Книга Эноха; историко-критическое изслѣдованіе". Казань. 1888 г.

вѣчный»[1]). Но не таково его отношеніе ко второму храму іерусалимскому; онъ говоритъ: «и онѣ (овцы) начали опять ставить столъ предъ башнею, *но весь хлѣбъ на немъ былъ скверенъ и нечистъ*»[2]),—и въ другомъ мѣстѣ: «и я всталъ, чтобы видѣть, какъ Онъ (Господь овецъ) украшалъ тотъ древній домъ: и выломали въ немъ всѣ столбы, и всѣ балки, и всѣ украшенія этого дома были завернуты вмѣстѣ съ ними; и выломали ихъ совсѣмъ и положили ихъ въ одно мѣсто на югѣ страны. И я видѣлъ Господа овецъ, какъ Онъ принесъ новый домъ больше и выше того перваго, и поставилъ его на мѣстѣ перваго, который былъ завернутъ»[3]) ...

Эти выраженія не могутъ оставлять насъ въ сомнѣніи касательно сужденія автора «Книги Эноха» о значеніи жертвъ и вообще всего богослуженія втораго храма. Это служеніе не имѣло, по его взгляду, никакой цѣны, потому что Господь, по псевдо-Эноху, не возвращается во второй храмъ[4]); потому что хлѣбъ, который лежитъ на столѣ, т. е всѣ обряды и жертвоприношенія храма, «скверны и нечисты»; потому что Господь, совершая свой судъ, совсѣмъ разрушаетъ этотъ храмъ. Между тѣмъ авторъ нигдѣ не высказывается принципіально противъ храмоваго служенія вообще, и какъ первый храмъ онъ считалъ святымъ, такъ и въ Мессіанскія времена, по его убѣжденію, будетъ существовать новый и бо́льшій храмъ[5]). Гильгенфельдъ и Дилльманъ, посвятившіе спеціальныя изслѣдованія ветхозавѣтнымъ апокрифамъ, понимаютъ, по свидѣтельству Люціуса[6]), вышеприведенныя мѣста именно въ томъ смыслѣ, что псевдо-Энохъ «отвергаетъ весь жертвенный культъ втораго храма и полагаетъ, что Господь, однажды оставивши храмъ іерусалимскій[7]), не возвращался болѣе въ построенный послѣ плѣна храмъ, такъ что для Него этотъ послѣдній не имѣлъ значенія истиннаго святилища Божія». И Люціусъ вполнѣ соглашается съ этимъ взглядомъ, прибавляя съ своей стороны: «кто осмѣлился объявить несвященнымъ и оскверненнымъ тотъ храмъ, который прославили пророкъ Аггей

---

[1]) Ibid. Гл. CXIII, 7.
[2]) Ibid. Гл. LXXXIX, 73.
[3]) Ibid. Гл. XC, 28—29.
[4]) Ibid. Гл. LXXXIX, 56—58.
[5]) Ibid. Гл. XC, 29; XXV, 5.
[6]) Люціусъ. Der Essenismus. s. 70—71.
[7]) Книга Эноха. Гл. LXXXIX, 58.

и другіе божественные мужи, къ которому милліоны людей относились съ истиннымъ благоговѣніемъ, тотъ по истинѣ долженъ былъ имѣть для этого важныя основанія»[1]). Не входя пока въ выясненіе этихъ причинъ, что будетъ сдѣлано въ своемъ, болѣе подходящемъ для этого, мѣстѣ, мы здѣсь считаемъ достаточнымъ констатировать только тотъ фактъ, что во времена втораго храма «въ нѣдрахъ іудейства существовала, слѣдовательно, опредѣленная партія, которая, нисколько не считая себя отступницей отъ національной религіи и вовсе не находясь подъ вліяніемъ иноземныхъ идей, въ болѣе или менѣе значительной степени порвала связь съ жертвеннымъ и храмовымъ культомъ втораго храма»[2]). Отсюда и отрицательное отношеніе ессеевъ къ храмовому культу еще не можетъ быть считаемо столь исключительнымъ и чрезвычайнымъ явленіемъ въ іудействѣ, какъ представляетъ это Гфрэреръ, и во всякомъ случаѣ оно не можетъ служить вѣрнымъ ручательствомъ иноземнаго происхожденія ессенизма.

Вслѣдъ за симъ Гфрэреръ приводитъ еще другой аргументъ въ пользу иноземнаго происхожденія ессенизма, придавая ему особенное значеніе и называя его «неотразимѣйшимъ». Онъ ссылается именно на то обстоятельство, что ессеи клялись не сообщать своего ученія никому чужому, не принадлежащему къ ихъ сектѣ, а съ другой стороны, обязывались передавать это свое ученіе новымъ членамъ общества не иначе, какъ только «въ томъ видѣ, въ какомъ каждый самъ принялъ его». «Эта клятва, говоритъ онъ, предполагаетъ, во-первыхъ, что орденъ владѣлъ ученіями, которыя не были согласны съ общепринятыми вѣрованіями страны и разоблаченіе которыхъ могло навлечь опасность—отсюда строгое запрещеніе сообщенія стоящимъ внѣ ордена; во-вторыхъ,—что отличительныя воззрѣнія общества не развивались самостоятельно чрезъ постепенное внутреннее развитіе, а распространялись, слѣдовательно, только лишь чрезъ историческое преданіе—отсюда запрещеніе передавать ихъ въ иномъ видѣ, чѣмъ въ томъ, въ какомъ каждый самъ получилъ ихъ, и необыкновенная заботливость о чистотѣ преданія. Послѣднее я считаю, заключаетъ Гфрэреръ, за неотразимѣйшее доказательство (für den unumstösslichsten Beweis) иноземнаго происхожденія ессейской секты». Однако такіе выводы Гфрэрера являются крайне произвольными и неосновательными: во-первыхъ, Гфрэреръ для того, что-бы сообщить бо́ль-

---

[1]) Люцiусъ. Der Essenismus. s. 111.

[2]) Люцiусъ. Ibid. s. 71.

шую основательность сдѣланному имъ выводу, произвольно видоизмѣняетъ подлинныя слова Іосифа, придавъ имъ желательный для него смыслъ, вслѣдствіе чего мысли іудейскаго историка получаютъ ложный оттѣнокъ. Іосифъ, передавая содержаніе той части ессейской клятвы, гдѣ запрещалась излишняя откровенность съ постороннимп, выражается такимъ образомъ: «ессеи обязывались μήτε κρύψειν τι τοὺς αἱρετιστάς, μήτε ἑτέροις αὐτῶν τι μηνύσειν, καὶ ἂν μέχρι θανάτου τις βιάζηται»[1]). Такимъ образомъ Іосифъ, какъ видно, совершенно не говоритъ здѣсь спеціально объ ученіи ессеевъ; онъ даже не употребляетъ здѣсь и самого слова: «*ученіе*», а выражается болѣе общо; относить-же означенное запрещеніе именно къ ученію ессеевъ тѣмъ неестественнѣе, что параллельно съ нимъ поставляется запрещеніе не утаивать ничего (т. е. ничего вообще изъ дѣлъ, поступковъ, обычаевъ и пр.) отъ сочленовъ секты. Во-вторыхъ, подобное запрещеніе, требующее отъ ессеевъ соблюденія строгой осторожности въ словахъ и въ сообщеніи непосвященнымъ чего-либо относительно дѣлъ секты, не должно представляться чѣмъ-то чрезвычайнымъ и удивительнымъ въ такой строго замкнутой и изолированной сектѣ, какою былъ ессенизмъ, потому что общеизвѣстный фактъ составляетъ то, что всякому замкнутому, какъ религіозному, такъ и политическому обществу, образовавшему союзъ людей для достиженія тѣхъ или иныхъ цѣлей, присуща тенденція скрывать эти цѣли и средства къ ихъ достиженію отъ постороннихъ, непринадлежащихъ къ нему лицъ. Наконецъ, подобное запрещеніе, спросимъ мы, даетъ-ли право на заключеніе, что ученіе того или другаго общества заимствовано изъ иной страны? Неужели ученіе секты можетъ быть не согласнымъ съ дозволенными вѣрованіями страны только въ томъ единственномъ случаѣ, если оно заимствовано изъ иной земли? Что-бы не ходить далеко за примѣромъ, вспомнимъ только о саддукеяхъ, теоретическія воззрѣнія которыхъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ такъ далеко расходились съ воззрѣніями ортодоксальныхъ іудеевъ, и тѣмъ не менѣе изъ за одного этого едва-ли кто станетъ утверждать иноземное происхожденіе саддукейства. Эти-же саддукеи нисколько не скрывали своихъ отличительныхъ мнѣній, состоявшихъ въ отверженіи устнаго преданія, воскресенія мертвыхъ, загробной жизни, будущаго воздаянія и пр., и не смотря на это они не только не терпѣли никакихъ притѣсненій вслѣдствіе этого ра-

1) Bell. jud. II, 8. 7.

заблаченія, а напротивъ, занимали высшія должности въ государствѣ. Поэтому, если ессеи требовали отъ членовъ своего общества соблюденія тайнъ ордена, то дозволительно думать, что причиной этого была во всякомъ случаѣ не боязнь какой-либо внѣшней опасности, а что-либо другое.

Что-же касается втораго вывода Гфрэрера, то неужели, спросимъ мы опять, забота о чистотѣ преданія въ какомъ-либо религіозномъ обществѣ можетъ служить, какъ этого хочетъ Гфрэреръ, «неотразимѣйшимъ» доказательствомъ того, что ученіе этого общества развилось не самостоятельно, не чрезъ постепенное внутреннее образованіе, а пересажено совнѣ посредствомъ историческаго преданія? Преданіе составляетъ одно изъ необходимыхъ условій всякаго человѣческаго развитія, и въ особенности развитія религіознаго, такъ что во всемірной исторіи нельзя и указать такой религіозной доктрины, «которая, самостоятельно развившись въ извѣстной странѣ, не держалась-бы строго прежде выработанныхъ и освященныхъ временемъ и авторитетомъ положеній,—другими словами: которая отрицала-бы всякое значеніе преданія»[1]). Такимъ образомъ клятва ессеевъ неизмѣнно хранить принятое ученіе и передавать его другимъ въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ кто самъ принялъ его, если только она, дѣйствительно, имѣла этотъ смыслъ[2]), не представляетъ ничего исключительнаго, а является обычнымъ требованіемъ замкнутыхъ религіозныхъ обществъ. Поэтому видѣть въ этой ессейской

---

1) Богородскій. Къ вопросу объ ессеяхъ. Прав. Собес. 1873 г. III, 205.

2) Мы дѣлаемъ эту оговорку въ виду того, что относящіяся сюда слова Іосифа можно понимать двояко; Іосифъ говоритъ:...„πρὸς τούτοις ὀμνύουσι μηδενὶ μὲν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως, ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν“ [Bell. jud. II, 8. 7]. Если Гфрэреръ понимаетъ употребленное здѣсь слово ἑτέρως въ смыслѣ неизмѣнности самихъ передаваемыхъ по преданію доктринъ, то ничто не мѣшаетъ намъ относить это слово только лишь къ формѣ и способу передачи этихъ доктринъ; другими словами: не то требовалось, что-бы разъ навсегда опредѣленныя доктрины болѣе никогда не измѣнялись по своему существу, а то, что-бы онѣ передавались не иначе, т. е. не инымъ порядкомъ, не инымъ способомъ, чѣмъ какъ каждый самъ ихъ принялъ; однимъ-же изъ существеннѣйшихъ требованій этого способа передачи было то, что-бы доктрины сообщались въ извѣстной постепенности, и притомъ только посредствомъ новиціата, т. е. только по истеченіи трехъ лѣтъ того испытанія, которое должны были обязательно проходить всѣ члены секты. Интересно, что такъ, кажется, понялъ это мѣсто и нашъ русскій переводчикъ Іосифа Флавія, такъ какъ онъ передаетъ его такимъ образомъ: „сверхъ того клянутся ученія другимъ не передавать инымъ образомъ, какъ только тѣмъ, которымъ пріялъ самъ“. [См. О войнѣ іудейской. Перев. Алексѣева. С-Петербургъ. 1786 г. ч. I, стр. 206].

клятвѣ «неотразимѣйшее доказательство» иноземнаго происхожденія ессенизма болѣе, чѣмъ странно. Кромѣ того, если стать на точку зрѣнія Гфрэрера и предположить, что ессеи, позаимствовавъ, допустимъ, свои принципы, воззрѣнія и обычаи отъ египетскихъ θерапевтовъ, нисколько не развивали ихъ самостоятельно, а хранили въ строгой неизмѣнности, то тогда будетъ совершенно непонятно, какимъ-же образомъ у ессеевъ могло явиться то своеобразное практическое направленіе, которое такъ рѣзко отличало ихъ отъ θерапевтовъ, чего не могъ не признать и самъ Гфрэреръ. Нѣтъ, нельзя допустить того, что-бы ессейская доктрина, разъ возникнувъ, такъ и застыла въ одной неизмѣнной формѣ и не потерпѣла-бы въ послѣдующее время рѣшительно никакого измѣненія. Несомнѣнно, она развивалась, хотя это нисколько не противорѣчитъ тому, что ессеи, заботясь о чистотѣ первоначальнаго преданія и первыхъ его основъ, предписали членамъ секты передавать ученіе не иначе, чѣмъ какъ кто самъ принялъ его; и это предписаніе опять-таки нисколько не говоритъ непремѣнно за иноземное происхожденіе ессенизма, такъ какъ оно легко могло явиться и подъ условіемъ самостоятельно-палестинскаго происхожденія ессейства, не говоря уже о томъ, что слова Іосифа: «μηδενὶ μεταδοῦναι ἑτέρως» можно относить не къ самому ученію, а только къ способу передачи его.

Заключая разборъ гипотезы Гфрэрера, отмѣтимъ, наконецъ, то, что названный ученый, доказывая египетское происхожденіе ессенизма, не приводитъ однако ни одного историческаго свидѣтельства, которое фактически подтверждало-бы связь ессеевъ съ Египтомъ и съ тамошнею іудейскою философіею, такъ какъ таковаго на самомъ дѣлѣ рѣшительно и не существуетъ. Но усвоивъ себѣ привычку при аргументаціи своей гипотезы основывать свои доводы и заключенія болѣе на догадкахъ и личныхъ соображеніяхъ, нежели на положительныхъ и достовѣрныхъ данныхъ, Гфрэреръ примѣняетъ этотъ-же пріемъ и здѣсь. Такъ, онъ пытается сообщить вѣроятность своему предположенію о связи ессеевъ съ Египтомъ косвеннымъ путемъ, обращаясь именно къ доказательству того положенія, что слѣдуетъ-де допустить возможность «вліянія александрійскаго образованія на палестинскую теологію вообще»[1]). Въ подтвержденіе этой мысли Гфрэреръ приводитъ прежде всего то теоретическое соображеніе, что «перенесеніе ми-

1) Гфрэреръ. Philo und die alex. Theosophie. Th. II, s. 348.

стики изъ Египта въ Палестину весьма-де понятно, по причинѣ близости обѣихъ странъ, частыхъ торговыхъ сношеній и узаконенныхъ путешествій на праздники»[1]), а затѣмъ это свое соображеніе о возможности вліянія Египта на Палестину въ религіозномъ отношеніи Гфрэреръ старается подкрѣпить нѣкоторыми свидѣтельствами, изъ которыхъ одно заимствовано имъ у караитскаго писателя, а два другія изъ талмуда. «Одинъ караитскій писатель, по имени раббн Калебъ, названный Мудрымъ, говоритъ Гфрэреръ, приведя у себя разсказъ Іосифа объ іудейскомъ правителѣ Іоаннѣ Гирканѣ, воспылавшемъ ненавистью къ фарисеямъ и перешедшемъ на сторону саддукеевъ[2]), прибавляетъ отъ себя еще слѣдующее: Гирканъ, въ отмщеніе за нанесенное ему оскорбленіе, умертвилъ всѣхъ фарисеевъ; (что, замѣчаетъ Гфрэреръ, нисколько не представляется совсѣмъ невѣроятнымъ). Только одинъ изъ нихъ, раббн Симеонъ-бенъ-Сетахъ, избѣгнулъ этой кровавой расправы и бѣжалъ въ Александрію, откуда онъ возвратился въ слѣдующее царствованіе: et tunc (quum redux factus esset ex Alexandria Aegypti) coepit palam jactare, quod ipsi esset Kabbalah, sive lex oralis, cujus ne minimum quidem indicium exstat in lege scripta, adeoque docuit multa extra legem scriptam, quemadmodum sapientes nostri passim meminerunt. Это далѣе ниже объясняется такъ: itaque interpretationes induxit pro beneplacito, atque in ejus manu fuit elevare vel aggravare, et quodcunque tandem visum foret addere, demere de lege scripta, interpretamenta docere, quae doctores, quibus veritas cordi est, neutiquam ferre neque se illorum judicio probare potuissent. Adsensum tamen ei praebuit pars magna hominum istius aetatis, quoniam rem ad maximum in Israële virum retulit, dicendo quod sit traditio Mosis ex Sinai» [3]). Соглашаясь съ тѣмъ, что въ приведенномъ из-

---

[1]) Гфрэреръ. Ibid. s. 345.

[2]) Antiqu. jud. XIII, 10. 5—6.

[3]) Гфрэреръ. Op. cit. s. 349. „И тогда [когда возвратился изъ Александріи египетской] началъ открыто проповѣдывать о томъ, что у него есть Каббала, или устный законъ, даже и малѣйшаго признака котораго не находится въ законѣ писанномъ, и такимъ образомъ онъ научилъ многому, что не содержится въ писанномъ законѣ, какъ объ этомъ и упоминаютъ въ разныхъ мѣстахъ наши мудрецы...Итакъ, онъ ввелъ толкованія по благоусмотрѣнію, и въ его власти было облегчать или усиливать и, наконецъ, что-бы ни вздумалось ему, прибавлять или отнимать у писаннаго закона, учить толкованіямъ, какихъ тѣ учители, которымъ дорога истина, никоимъ образомъ не могли предложить и одобрить своимъ сужденіемъ. Однако весьма многіе изъ его современниковъ приняли его

вѣстіи «Симеонъ выставляется главою раввинистической школы, т. е. фарисеевъ, и что, слѣдовательно, онъ не имѣетъ ничего общаго съ ессеями», Гфрэреръ считаетъ однако это обстоятельство безразличнымъ для его цѣли и признаетъ предлагаемое преданіе «важнымъ потому, что оно свидѣтельствуетъ-де о раннемъ вліяніи александрійской теософіи на палестинское ученіе». Къ этому приводитъ его то предположеніе, что «тѣ interpretamenta, о которыхъ ничего не знаетъ писанный законъ, едва-ли могли быть чѣмъ-либо инымъ, какъ аллегоріями во вкусѣ египетскихъ іудеевъ»[1]).

Напрасно однако Гфрэреръ приписываетъ означенному свидѣтельству караитскаго писателя какую-то особенную важность при рѣшеніи разсматриваемаго нами вопроса о возможности связи ессенизма съ египетско-александрійской философіей. Разсказъ этотъ, не смотря на увѣреніе Гфрэрера, нисколько не относится къ дѣлу, такъ какъ во-первыхъ, объ ессеяхъ въ немъ не говорится ни слова, а разсказывается только, повидимому, о началѣ раввинистической школы фарисеевъ; во-вторыхъ, содержаніе его относится ко времени Іоанна Гиркана, слѣдовательно,—къ тому времени, когда секта ессеевъ, какъ увѣряетъ въ другомъ мѣстѣ самъ Гфрэреръ, относящій происхожденіе ессейства въ Палестинѣ ко времени Маккавея Іонаѳана (170 г. до Р. Х.)[2]), уже давно существовала, но, очевидно, слѣдствіе не могло произойти ранѣе своей причины. Въ-третьихъ, самое содержаніе разсказа, принадлежащаго карею, представляется до того невѣроятнымъ и несообразнымъ съ истиннымъ положеніемъ дѣла, что рѣшительно подрываетъ всякую вѣру въ его достовѣрность: мы уже не говоримъ о томъ, что поголовное избіеніе фарисеевъ—фактъ самъ по себѣ рѣшительно невѣроятный уже въ виду одного того авторитета, какимъ пользовались фарисеи у народа[3]), но самая сущность разсказа, поставляющаго главу фарисеевъ въ ближайшую связь съ Египтомъ, т. е. именно утвер-

---

сторону, такъ какъ онъ приписалъ это дѣло величайшему во Израилѣ мужу, утверждая, что это есть преданіе Моисея, [полученное имъ] на Синаѣ".

[1]) Гфрэреръ. Op. cit. Th. II, s. 349—350.

[2]) Гфрэреръ. Op. cit. Th. II, s. 347—348.

[3]) Іосифъ, разсказывая о столкновеніи Гиркана съ фарисеями, тутъ-же замѣчаетъ: „фарисеи находились въ такомъ уваженіи у народа, что хотя-бы они говорили что-либо противъ царя или первосвященника, немедленно имъ въ томъ вѣрили". [Ant. jud. XIII, 10. 5]. Судя по этому, народъ былъ слишкомъ привязанъ къ доктринамъ и обычаямъ фарисейскимъ, что-бы Гирканъ могъ безнаказанно оскорблять его чувства, не вызывая народнаго возстанія.

жденіе того положенія, что фарисейская доктрина развилась подъ вліяніемъ египетской теологіи, совершенно не согласуется съ дѣйствительностью, такъ какъ самъ Гфрэреръ нисколько не сомнѣвается въ томъ, что «фарисеи и саддукеи суть чисто палестинскія общества»[1]). Всѣ эти данныя показываютъ, что не только далеко не безразлично то, что въ приведенномъ свидѣтельствѣ ничего не говорится объ ессеяхъ, какъ это угодно утверждать Гфрэреру, но что и вообще едва-ли можно что-либо основывать на столь ненадежномъ и подозрительномъ свидѣтельствѣ, заключающемъ въ себѣ завѣдомую и умышленную ложь, происхожденіе которой столь естественно въ устахъ кареевъ, рѣшительно отвергавшихъ устный законъ, которому фарисеи, наоборотъ, приписывали гораздо большее значеніе, чѣмъ закону писанному. Естественно, что карен. всячески стараясь унизить противорѣчащее ихъ взглядамъ ученіе фарисеевъ, произвольно комментировали разсказъ Іосифа объ отношеніи Гиркана къ фарисеямъ и затѣмъ охотно повторяли созданную ихъ фантазіей невѣроятную легенду о томъ, яко-бы Гирканъ избилъ всѣхъ фарисеевъ и яко-бы фарисейская доктрина получила свое начало въ «нечестивомъ и презрѣнномъ» Египтѣ.

Что касается другихъ свидѣтельствъ, заимствованныхъ Гфрэреромъ изъ талмудическихъ разсказовъ, то одно изъ нихъ состоитъ въ слѣдующемъ: «Cum principes familiae Hasmonaeorum inter se (de dominatu) contenderent, цитируетъ Гфрэреръ разсказъ талмуда[2]), erat Hyrcanus foris, Aristobulus intra. Solebant quotidie in corbe demittere denaros, atque agnos referre, quibus ad celebrandum endelechismum opus fuit. Forte erat ibi senex quidam sapientiae jonicae gnarus, qui insusurrat graece in hanc sententiam: «quamdiu istos sua sacra peragere concedetis, non venient in vestram potestatem». Ergo cum postero die denaros in corbe demitterent, in eorum locum repositus est porcus, qui, cum ad medium murum fuisset evectus, ungulis eidem infixit, ex qua re tota judaica regio, per universa, quaqua patet quadringenta milliaria contremuit. Tum dixerunt (Rabbini): execrabilis esto, quisquis nutrit porcos, execrabilis item esto, quisquis filium suum edocet sapientiam graecam»[3]). «Можно думать объ этомъ разсказѣ какъ

---

1) Гфрэреръ. Op. cit. Th. II, s. 348.

2) Трактаты: Baba kamma, fol. 82; Menachoth, fol. 64 и Sotah, fol. 49.

3) „Когда князья изъ дома Асмонеевъ враждовали между собою изъ-за господства, Гирканъ былъ внѣ [крѣпости], Аристовулъ внутри. [Осажденные]

угодно, добавляетъ отъ себя Гфрэреръ, но все-же онъ долженъ содержать зерно истины, именно (какъ ему кажется) онъ, повидимому, доказываетъ, что во времена Гиркана и Аристовула была извѣстна въ Палестинѣ нѣкоторая греческая философія и что она уже издавна была презираема»[1]). Другое мѣсто талмуда[2]) прямо запрещаетъ заниматься греческой мудростью на томъ основаніи, что, согласно словамъ писанія, книга закона не должна «отходить отъ устъ» іудея и что «поучаться въ ней онъ долженъ день и ночь»[3]); слѣдовательно, ни одна минута не можетъ быть удѣлена на изученіе греческой мудрости. Такъ какъ подъ этой «sapientia jonica», или «graeca», по предположенію Гфрэрера, нельзя разумѣть ни ученія греческихъ философовъ, ни греческаго языка, а скорѣе всего—александрійскій способъ толкованія, или искусство аллегоріи[4]), то онъ считаетъ себя въ правѣ сдѣлать тотъ выводъ, что египетско-александрійская теософія вообще находила себѣ доступъ среди палестинцевъ, а если такъ, заключаетъ онъ свои разсужденія, то почему-бы послѣ этого и ессейская секта не могла возникнуть изъ совершенно сходнаго съ ней египетскаго общества θерапевтовъ»[5])?

Также и эти приведенныя Гфрэреромъ свидѣтельства, по нашему мнѣнію, вовсе не доказываютъ того, что хотѣлъ доказать этотъ ученый;

обыкновенно каждый день спускали въ корзинѣ динаріи и получали взамѣнъ ихъ ягнятъ, въ которыхъ они нуждались для постояннаго жертвоприношенія. Случайно былъ тамъ нѣкоторый старикъ, знакомый съ эллинскою мудростью, который по гречески навелъ (осаждающихъ) на слѣдующую мысль: „пока вы дадете имъ возможность совершать эти ихъ жертвы, они не подпадутъ подъ вашу власть“. Поэтому, когда на слѣдующій день спустили въ корзинѣ динаріи, то на ихъ мѣсто положена была свинья, которая, будучи втащена на средину стѣны, утвердилась на ней своими копытами, вслѣдствіе чего вся іудейская страна, на протяженіи четырехсотъ миль вокругъ затрепетала. Тогда раввины изрекли: да будетъ проклятъ каждый, кто выкармливаетъ свиней; да будетъ проклятъ также и тотъ, кто сына своего научитъ греческой мудрости“.

[1]) Гфрэреръ. Op. cit. Th. II, s. 350—351.

[2]) Menachoth, fol. 99 [см. у Гфрэрера, op. cit. s. 351]. „Dumae filius, qui ex sorore R. Ismaëlis genitus erat, quaesivit ex hoc suo avunculo: Num mihi, qui legem sacram universam addidici, fas est studere sapientiae jonicae? Tum inculcavit ei avunculus dictum: „Ne discedito liber iste legis ex ore tuo, sed meditaberis de eo interdiu ac noctu. Jam reputa, quaeso tecum, quae sit illa hora, quae nec ad diem, nec ad noctem pertinet, atque hac disce sapientiam graecam“. [Ср. Talm. jer. Peach. c. I].

[3]) Іис. Нав. I, 8.

[4]) Это мнѣніе Гфрэреръ основываетъ на авторитетѣ Маймонида: „quod dicunt sapientiam graecam, sunt ἀλληγορίαι in lingua, quae declinant a via recta“.

[5]) Гфрэреръ. Op. cit. s. 352.

они, безспорно, свидѣтельствуютъ о томъ, что во время Гиркана и Аристовула—слѣдовательно, въ то время, когда орденъ ессеевъ уже существовалъ—вліяніе эллинизма сказывалось въ Палестинѣ весьма замѣтнымъ образомъ, и въ несомнѣнности этого факта мы можемъ еще болѣе убѣдиться изъ разсказа книгъ Маккавейскихъ, но что-бы этотъ эллинизмъ распространялся именно изъ Египта и что-бы онъ состоялъ ни въ чемъ иномъ, какъ именно въ александрійскомъ аллегоризмѣ, для этого Гфрэреръ не привелъ еще вполнѣ достаточныхъ данныхъ. Правда, свое мнѣніе о томъ, что собственно нужно разумѣть подъ «грѣческою мудростью», Гфрэреръ подкрѣпляетъ сужденіемъ объ этомъ предметѣ ученаго раввина Маймонида, но пониманіе Маймонида, равно какъ и вообще позднѣйшихъ талмудистовъ, не можетъ еще свидѣтельствовать о томъ, что и палестинскіе іудеи II-го вѣка до Р. Х. съ именемъ «греческая мудрость» соединяли понятіе именно объ александрійскомъ аллегоризмѣ, и это тѣмъ болѣе сомнительно, что смыслъ приведеннаго разсказа совершенно не благопріятствуетъ такому пониманію. Кромѣ этого нужно замѣтить, что означенное запрещеніе изучать греческую мудрость, согласно приведенному свидѣтельству, относится только лишь ко времени Гиркана и Аристовула; отсюда слѣдуетъ, что раньше, когда этого запрещенія еще не существовало, ессеямъ незачѣмъ было и составлять особую замкнутую секту и хранить свои ученія въ тайнѣ изъ мнимой боязни раввинистической школы, какъ предполагаетъ Гфрэреръ[1]). Такимъ образомъ самое возникновеніе секты ессеевъ оказывается у Гфрэрера совершенно необоснованнымъ.

Остается такимъ образомъ одно теоретическое соображеніе Гфрэрера о возможности перенесенія мистики изъ Египта въ Палестину, благодаря дѣятельнымъ сношеніямъ, существовавшимъ между этими странами. Однако этому соображенію Гфрэрера можно противопоставить другія соображенія совершенно противоположнаго характера, и на первомъ мѣстѣ слѣдуетъ поставить собственное замѣчаніе Гфрэрера (высказанное имъ въ одномъ изъ цитованныхъ нами выше сочиненій его), въ которомъ онъ констатируетъ столь сильную отчужденность египетскихъ іудеевъ отъ своей метрополіи—Палестины, что для нихъ даже еврейскій языкъ сдѣлался чужимъ, такъ что самые видные представители александрійской учености, какъ Филонъ, ничего не понимали по

1) Гфрэреръ. Op. cit. II, s. 352.

еврейски[1]). Подобный фактъ говоритъ далеко не въ пользу существованія живыхъ сношеній, и въ особенности не въ пользу дѣятельнаго обмѣна умственнаго богатства между египетскими и палестинскими іудеями, а онъ былъ-бы совершенно не мыслимъ, если-бы и на самомъ дѣлѣ послѣдніе подчинились даже религіозному міросозерцанію первыхъ, какъ допускаетъ это Гфрэреръ. Если такая отчужденность отъ бывшей своей метрополіи замѣчается среди египетскихъ іудеевъ, которые во всякомъ случаѣ не могли порвать всякой связи съ своимъ отечествомъ, будучи обязаны посылать дань въ пользу храма іерусалимскаго и священниковъ, какъ свидѣтельствуетъ Іосифъ Флавій[2]) и Филонъ[3]), и совершая даже по временамъ путешествія на праздники въ Іерусалимъ, то тѣмъ болѣе палестинскіе іудеи не имѣли никакой нужды подчиняться вліянію іудеевъ египетскихъ. Мало этого: они должны были старательно избѣгать чего-либо подобнаго согласно своимъ убѣжденіямъ и взглядамъ на Египетъ и все, происходящее изъ Египта. И въ особенности въ религіозномъ отношеніи не мыслима была зависимость Палестины отъ Египта, такъ какъ не только палестинскіе іудеи относились къ Египту и ко всему, происходящему оттуда, крайне подозрительно, считая Египетъ землею проклятія[4]), но, что замѣчательно, и сами египетскіе іудеи вполнѣ сознавали превосходство Палестины. Краснорѣчивымъ выразителемъ подобнаго взгляда является александрійскій іудей Филонъ, который не обинуясь считаетъ Египетъ образомъ чувственности, въ узахъ которой томится несовершенная душа; напротивъ Ханаанъ, или Палестину, онъ считаетъ образомъ небеснаго жилища, къ которому духъ долженъ стремиться[5]). Послѣ этого отзыва можно судить о томъ, съ какимъ омерзеніемъ должны были смотрѣть на все египетское іудеи палестинскіе! И дѣйствительно, талмудическія свидѣтельства говорятъ намъ, что тотъ день (8-го Тебетъ), когда былъ совершенъ въ Александріи переводъ священныхъ ветхозавѣтныхъ книгъ на греческій языкъ, былъ объявленъ палестинскими раввинами днемъ національнаго несчастія,—подобнымъ тому дню, въ который былъ воздвигнутъ въ пустынѣ въ качествѣ бога

---

[1]) Гфрэреръ. Allgem. Kirchengeschichte. Bd. I, s. 53.

[2]) Antiqu. jud. XIV, 7. 2.

[3]) De legat. ad Cajum. p. 1023.

[4]) Гфрэреръ. Philo und die alex. Theosophie. Th. II, s. 342.

[5]) См. Гфрэреръ. Allgem. Kirchengesch. B. I, s. 60. Ср. также Христ. Чт. 1885, № 9—10, статья подъ заглавіемъ: „Приготовленіе къ евангелію".

золотой телецъ[1]); а исторія говоритъ намъ, что палестинскіе іудеи въ умственномъ отношеніи нисколько не находились въ зависимости отъ іудеевъ египетскихъ. Такъ напр., іудео-александрійскіе писатели: псевдо-Аристей, Аристовулъ и даже Филонъ, творенія которыхъ были очень знакомы отцамъ церкви, тѣмъ не менѣе въ теченіе вѣковъ оставались неизвѣстными ихъ единовѣрцамъ[2]). «Неоспоримый фактъ, говоритъ Николя, что палестинскіе іудеи не имѣли съ своими александрійскими единовѣрцами такихъ-же сношеній, какъ съ единовѣрцами Вавилоніи. Между знаменитыми мужами, которые учили въ Іерусалимѣ и которыхъ имена упоминаются въ іудейскихъ преданіяхъ, есть много такихъ, которые родились на берегахъ Евфрата; но не упоминается ни объ одномъ учителѣ изъ Александріи, который-бы училъ въ святомъ городѣ. Талмудъ не считаетъ Египетъ въ числѣ странъ, въ которыхъ процвѣтало іудейство... Александрійскіе іудеи, продолжаетъ тотъ-же ученый, образовали какъ-бы маленькій изолированный міръ, который легко могъ подчиниться вліянію метрополіи, а самъ не чувствовалъ никакой нужды дѣйствовать на нее»[3]).

Наконецъ, помимо историческихъ данныхъ, также и хронологическія не дозволяютъ поставлять происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ іудео-александрійской философіи. «Конечно, не филонизмъ произвелъ ессейство, болѣе древнее, чѣмъ онъ, скажемъ мы словами Николя; если-же хотятъ видѣть его въ александрійской философіи, предшествовавшей Филону, то не окажется надлежащаго отношенія между причиною и дѣйствіемъ: въ сектѣ ессеевъ есть масса элементовъ, рѣшительно неизвѣстныхъ Премудрому и Аристовулу»[4]). Подобно этому также и Целлеръ, тщательно разсмотрѣвъ дошедшія до насъ произведенія александрійцевъ, приходитъ къ тому выводу, что до Филона не существовало александрійской философіи въ собственномъ смыслѣ этого слова[5]), и что даже у Аристовула, который считается самымъ значительнымъ представителемъ египетскаго александринизма вто-

---

1) Sopherim, I, 7. Ср. Гретцъ. Gesch. der Juden. Bd. III, s. 42. Предавіе іудейское говоритъ даже, что въ этотъ день установленъ былъ на будущее время строгій постъ.

2) См. Николя. Des doctrines relig. des Juifs. p. 206.

3) Николя. Op. cit. s. 205—207.

4) Николя. Ibid. s. 97.

5) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 253 и слѣд. 340—341 и сл.

раго дохристіанскаго вѣка[1]) (вопреки мнѣнію Гфрэрера, Дэне и Герцфельда, берущихъ своей исходной точкой при сужденіи объ александрійской философіи до Филона сочиненія самого Филона), «нельзя найти никакого достовѣрнаго слѣда тѣхъ вполнѣ отличительныхъ ученій Филона, благодаря которымъ онъ получилъ значеніе въ исторіи философіи»[2]). Такимъ образомъ нельзя съ полною достовѣрностью установить тотъ фактъ, что-бы еще въ началѣ II-го вѣка до Р. Х., т. е. до возникновенія ессенизма, александрійскія доктрины получили такое развитіе и распространеніе, что-бы онѣ могли повліять на іудеевъ и вызвать среди нихъ общество, подобное ессейскому. И тѣмъ болѣе невѣроятно такое предположеніе, если стать на точку зрѣнія Гфрэрера, Мангольда и др., утверждающихъ, что ессеи прежде всего усвоили у александрійцевъ ихъ дуалистическое міровоззрѣніе, а изъ этого дуализма, положеннаго-де въ основу ихъ общества, развились потомъ всѣ религіозныя и соціальныя учрежденія секты[3]): такого философскаго дуализма, какой предполагаютъ означенные защитники александрійской теоріи, въ то время еще не выработала въ себѣ и сама александрійская философія, находившаяся въ то время еще въ періодѣ своего первоначальнаго развитія[4]). Кромѣ этого Целлеръ обращаетъ еще вниманіе и на другую сторону дѣла: «іудейскій александринизмъ,

---

1) Онъ жилъ при Птоломеѣ Филометорѣ (181—145 г. до Р. Х.).

2) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. B. III, Abth. II, s. 224. По 2 изд.

3) Мангольдъ. Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. s. 53.

4) Достойно замѣчанія, что даже въ Книгѣ Премудрости Соломона—одномъ изъ значительныхъ произведеній александрійской философіи, относимомъ обычно къ I-ой половинѣ послѣдняго до-христіанскаго вѣка,—нельзя еще найти всѣхъ основныхъ и характерныхъ чергъ іудео-александрійской философіи. „Самъ Дэне, который такъ усиленно и напряженно старается доказать, что іудео-александрійскій писатель этой книги былъ „хорошо знакомъ и глубоко сроднѣнъ съ духомъ іудейскаго александринизма“, замѣчаетъ въ своемъ изслѣдованіи проф. Поспѣховъ, сознается, что основной характеръ и направленіе религіозно-философской мысли іудейскаго александринизма выражается въ книгѣ Премудрости такъ неопредѣленно и неполно, что если-бы мы не имѣли никакихъ другихъ письменныхъ памятниковъ іудео-александрійской философіи, и особенно сочиненій Филона, то при одной книгѣ Премудрости „оставались-бы въ совершенномъ невѣдѣніи о самыхъ основныхъ принципахъ этой философіи, которые, естественно, обнимаютъ въ себѣ всѣ частныя, отдѣльныя положенія ея и объясняютъ настоящій ихъ смыслъ“, такъ какъ „и о самомъ коренномъ принципѣ этой философіи, который прямо или косвенно выражается во всѣхъ отдѣльныхъ направленіяхъ философствующей мысли александрійскихъ іудеевъ, во всей этой книгѣ не сказано ни одного яснаго философскаго слова“. (Поспѣховъ. Книга Премудрости Соломона, стр. 378).

говоритъ онъ, въ отличіе отъ ессенизма, имѣетъ совершенно теоретическое направленіе; практическихъ вопросовъ, которые опредѣляли-бы его отношеніе къ ортодоксальному іудейству (напр., о допущеніи кровавыхъ жертвъ, объ очищеніяхъ и пр.) въ немъ вовсе не поднимается, и даже самъ Филонъ вовсе не касается ихъ. Въ то время, на которое падаетъ происхожденіе ессейской секты, продолжаетъ онъ, платоно-пиѳагорейское умозрѣніе далеко еще не было такъ широко распространено у александрійскихъ іудеевъ, что-бы изъ него могла выйти рѣшительная причина къ образованію этой секты»[1]). Прибавимъ съ своей стороны, что поставлять происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ александрійской философіи тѣмъ болѣе неосновательно, что аскетическія общества вообще образуются не вслѣдствіе отвлеченныхъ религіозно-философскихъ взглядовъ, всегда слишкомъ слабыхъ для того, что-бы долгое время опредѣлять собою дѣйствительную жизнь значительнаго числа людей (а такъ какъ ессеи при безбрачной жизни существовали болѣе двухсотъ лѣтъ, то нужно было-бы предполагать постоянное и непрерывное воздѣйствіе на іудеевъ однѣхъ и тѣхъ-же философскихъ доктринъ), а вслѣдствіе религіозной потребности духа и подъ вліяніемъ какихъ-либо особенныхъ историческихъ обстоятельствъ. Многозначительнымъ подтвержденіемъ этого положенія можетъ служить тотъ фактъ, что ни александрійская философія, ни неопиѳагорейство, ни даже неоплатонизмъ, во все время своего существованія не создали подобныхъ аскетическихъ обществъ; а наглядnымъ примѣромъ можетъ служить Филонъ, этотъ самый видный представитель религіозной александрійской философіи, впервые облекшій ее въ строгую систему и метафизически обосновавшій ее,—который не только не былъ основателемъ какого-либо аскетическаго общества, но не былъ даже и его членомъ[2]).

---

[1]) Целлеръ. Ibid. Bd. III, Abth. II, s. 334.

[2]) Въ сочиненіяхъ Филона мы находимъ откровенное признаніе этого іудейскаго философа относительно неудачныхъ попытокъ его вести болѣе совершенную жизнь, чѣмъ окружающіе. „Часто я оставлялъ родныхъ, друзей и отечество, говоритъ онъ, и удалялся въ пустыню, что-бы возвыситься къ достойнымъ созерцаніямъ, но ничего не достигалъ тѣмъ; напротивъ, мой духъ, или подъ вліяніемъ разсѣянія, или подъ гнетомъ нечистыхъ впечатлѣній, обращался на противоположные пути. А иногда я нахожу себя одинокимъ въ своей душѣ, среди множества тысячъ, когда Богъ уничтожаетъ мятежъ въ душѣ, и Онъ поучаетъ меня такимъ образомъ, что не различіе мѣстъ производитъ дурное или худое, но во власти Бога—направить корабль души, куда Онъ хочетъ“. [Leg. allegor. I, 11. § 21].

Итакъ, нельзя поставлять происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ александрійской философіи и представлять дѣло такимъ образомъ, будто-бы ессенизмъ былъ ничѣмъ инымъ, какъ только «попыткой ревностныхъ приверженцевъ этой философіи (въ подражаніе ѳерапевтамъ) на практикѣ осуществить дуалистическіе принципы іудейскаго александринизма», какъ утверждаетъ это Мангольдъ, а равно также и другіе защитники разсмотрѣнной нами теоріи [1]).

---

1) Изъ разнообразныхъ варіацій теоріи, выводящей ессенизмъ изъ египетскаго александринизма, выдѣляется нѣкоторыми своими особенностями мнѣніе Герцфельда, сущность котораго состоитъ въ слѣдующемъ: по Герцфельду, орденъ ессеевъ былъ основанъ около 220 г. до Р. Х. какимъ-либо іудеемъ, который, переселившись изъ Іудеи въ Александрію, познакомился тамъ съ аллегорическимъ толкованіемъ александрійцами Библіи, съ нѣкоторыми обычаями и учрежденіями египетскихъ жрецовъ, съ ученіемъ греческихъ философовъ и въ особенности съ сочиненіями древне-пиѳагорейской школы, и затѣмъ, обогащенный этими разнообразными знаніями, задумалъ изъ своихъ единоплеменниковъ создать аскетическое общество, основанное на принципахъ александрійской и пиѳагорейской философіи. Для осуществленія своего плана онъ возвратился на свою родину, въ Палестину, „гдѣ назореи и нѣкоторые приверженцы фарисейскаго направленія уже практиковали усиленный аскетизмъ“, и тамъ плодомъ его стремленій былъ орденъ ессеевъ, въ которомъ „совершенно оригинально соединились крайнія фарисейскія и александрійскія воззрѣнія съ пиѳагорействомъ и нѣкоторыми обрядами египетскихъ жрецовъ“ (Герцфельдъ. Geschichte des Volkes Israël, сокращ. изд., Leipzig. 1870. s. 406). Высказанное Герцфельдомъ мнѣніе о происхожденіи ессенизма представляетъ еще бо́льшія трудности, чѣмъ разсмотрѣнная нами гипотеза Гфрёрера, такъ какъ, во-первыхъ, оно приписываетъ образованіе ессейской секты вліянію одного человѣка, а не цѣлаго общества ѳерапевтовъ [которыхъ Герцфельдъ считаетъ потомками ессеевъ], что во всякомъ случаѣ представляется дѣломъ весьма сомнительнымъ; во-вторыхъ, оно вызываетъ недоумѣніе, почему этотъ неизвѣстный основатель ессейской секты не вздумалъ вербовать своихъ послѣдователей среди іудеевъ александрійскихъ, которые, повидимому, были болѣе подготовлены къ усвоенію иноземныхъ обычаевъ и воззрѣній, чѣмъ живущіе замкнутою жизнью, столь недоступные чуждому вліянію іудеи палестинскіе. (Ср. Gfrörer. Philo und die alex. Theos. Th. II, s. 343); въ-третьихъ, съ точки зрѣнія Герцфельда нельзя объяснить продолжительнаго, трехвѣковаго существованія ессейской секты, которая отрицала бракъ и обновлялась только случайными пришельцами, потому что въ такомъ случаѣ пришлось-бы допустить постоянное и могущественное вліяніе на палестинскихъ іудеевъ чуждыхъ имъ философскихъ идей, что невѣроятно; наконецъ въ-четвертыхъ, всѣ возраженія [и въ особенности касающіяся историческихъ и хронологическихъ данныхъ], высказанныя нами противъ гипотезы Гфрёрера, сохраняютъ свою полную силу также и по отношенію къ гипотезѣ Герцфельда.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Критическій разборъ мнѣній, поставляющихъ происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ языческихъ религіозныхъ системъ Востока.

До сихъ поръ мы имѣли дѣло съ мнѣніями тѣхъ ученыхъ, которые считаютъ ессенизмъ продуктомъ смѣшенія идей греческой философіи съ религіозными вѣрованіями іудеевъ. Однако далеко не всѣ ученые, утверждающіе иноземное происхожденіе ессенизма, согласны съ такимъ взглядомъ: находятся среди нихъ и такіе, которые рѣшительно отрицаютъ какую бы то ни было связь ессенизма съ греческой философіей, а поставляютъ его происхожденіе въ зависимость отъ языческихъ религій Востока—парсизма и буддизма, и ихъ вліяніемъ желаютъ объяснить происхожденіе въ ессенизмѣ тѣхъ особенностей, какія отличаютъ его отъ традиціоннаго іудейства. Однимъ изъ первыхъ изслѣдователей, высказавшимъ мнѣніе, что ессеи усвоили себѣ верхне-азіатскія и именно персидскія ученія, былъ Крейцеръ[1]); затѣмъ также Креднеръ[2]), Неандеръ[3]), Клеменсъ[4]), Ляйтфутъ[5]), допускали присутствіе въ ессенизмѣ нѣкоторыхъ халдейскихъ элементовъ, но всѣ эти ученые, можно сказать, только между прочимъ упоминали о возможности вліянія на ессенизмъ со стороны восточныхъ религій, не

---

[1]) Крейцеръ. Symbolic. Bd. IV, s. 433 flg [1812].

[2]) Креднеръ. Ueber Essäer und Ebjoniten въ журналѣ Winer's Allgem. Zeitschrift für wissensch. Theologie. I, s. 318 lg.

[3]) Неандеръ. Allgem. Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Bd. I, s. 49—62.

[4]) Клеменсъ. См. Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1869. s. 328—352.

[5]) Ляйтфутъ. Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon. p. 385—387.

придавая этому вліянію слишкомъ большаго значенія и не распространяя его на всѣ частности. Только Гильгенфельдъ, принявши подъ свою защиту это мнѣніе, сдѣлалъ попытку болѣе обстоятельно и подробно обосновать его и вообще придать ему видъ научной гипотезы, а потому при разсмотрѣніи этого мнѣнія мы будемъ имѣть въ виду главнымъ образомъ Гильгенфельда.

Первоначально Гильгенфельдъ высказалъ свой взглядъ на ессенизмъ въ изданномъ имъ въ 1857 году сочиненіи «Die jüdische Apokalyptik», гдѣ онъ со всею убѣдительностью доказывалъ, что ессенизмъ обязанъ своимъ происхожденіемъ религіозно-нравственнымъ стремленіямъ послѣплѣннаго іудейства, и что ессеи представляли изъ себя только школу апокалиптиковъ, которые посредствомъ аскетизма думали сдѣлаться достойными и способными къ воспріятію высшихъ откровеній[1]). Но впослѣдствіи Гильгенфельдъ оставляетъ уже эту точку зрѣнія и въ дальнѣйшихъ своихъ статьяхъ объ ессенизмѣ, помѣщенныхъ въ издаваемомъ имъ научно-богословскомъ журналѣ[2]), пытается доказать, что въ ессенизмѣ нужно видѣть «оплодотвореніе іудейства религіею Востока»[3]). Обстоятельнѣе всего Гильгенфельдъ излагаетъ это мнѣніе въ Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie за 1867 г., гдѣ онъ заявляетъ: «мои изслѣдованія привели меня къ тому убѣжденію, что въ ессенизмѣ сказывается значительное вліяніе на іудейство парсизма и его родственной іудейскому пророчеству магіи, — даже вліяніе буддизма». Гильгенфельдъ однако не представляетъ никакихъ историческихъ свидѣтельствъ въ подтвержденіе своего мнѣнія, а только вскользь упомянувъ о томъ, что посредниками предполагаемаго имъ вліянія на іудейство со стороны парсизма могли быть именно вавилонскіе іудеи, названный ученый, слѣдуя обычному пріему всѣхъ другихъ изслѣдователей, утверждающихъ иноземное происхожденіе ессенизма, приводитъ въ защиту своего мнѣнія пятнадцать пунктовъ сходства, усматриваемаго имъ между ессенизмомъ и парсизмомъ.

Вотъ эти пункты: 1. маги религіи Ормузда, говоритъ онъ, были предсказателями, провозвѣстниками будущаго; также и ессеи прежде всего выступаютъ предъ нами (еще въ 106 г. до Р. Х.)

---

1) Съ этимъ мнѣніемъ мы обстоятельно познакомимся далѣе, при изложеніи теорій, выводящихъ ессенизмъ изъ іудейства.

2) Zeitschrift für wissensch. Theologie. III, 1860, s. 358 flg. X, 1867, s. 97 flg. XI, 1868, s. 343 flg. XIV, 1871, s. 50 flg. и др.

3) Zeitschrift. 1867, s.97.

въ качествѣ учителей предсказанія—«τοῦ προλέγειν τὰ μέλλοντα». 2, Ессеи раздѣлялись на три класса: новиціевъ перваго года искуса, новиціевъ двухъ слѣдующихъ годовъ искуса и дѣйствительныхъ членовъ ордена; также и маги дѣлились на три класса: гербедовъ (учениковъ), мобедовъ (учителей) и дестуръ-мобедовъ (совершенныхъ учителей, или жрецовъ) [1]). 3, Ессейскіе новиціи получали топоръ (ἀξινάριον), передникъ и бѣлую одежду. Этотъ топоръ, по догадкѣ Гильгенфельда, былъ ручнымъ орудіемъ магіи, а о подобномъ-же употребленіи топора (объ аксиномантіи) у персидскихъ маговъ свидѣтельствуетъ Плиній[2]); точно также и передникъ (περίζωμα), полагаетъ Гильгенфельдъ, есть, безъ сомнѣнія, священный поясъ (kuçti) служителей Ормузда. Бѣлая одежда, особенно въ виду упоминанія Іосифа[3]) о «священныхъ одеждахъ», снимаемыхъ ессеями предъ отправленіемъ на работу, есть персидскій «садеръ»[4]), который, подобно упоминаемымъ у Филона «ἐξωμίδες εὐτελεῖς»[5]), былъ безъ рукавовъ. 4, Священныя омовенія, къ которымъ были допускаемы уже новиціи высшей степени, весьма согласуются съ тѣмъ уваженіемъ къ водѣ, какое замѣчается въ религіи Ормузда, а въ особенности съ 29-ти дневнымъ очищеніемъ водою при магическомъ освященіи. 5, Ессеи торжественной клятвой при вступленіи въ орденъ обязывались всегда говорить истину и никогда болѣе не употреблять клятвы; подобныя-же требованія предъявлялись и къ служителямъ Ормузда[6]). 6, Особенность образа жизни ессеевъ состояла въ отверженіи собственности и въ общеніи имуществъ; также и о магахъ разсказываетъ Діогенъ Лаэрцій[7]), что они отказывались отъ всякихъ украшеній и драгоцѣнностей—«προκοσμήματα τε καὶ χρυσοφορίας ἀπατορρέβειν». 7, Ессеи жили, по крайней мѣрѣ со времени Филона, Іосифа и Плинія, въ особыхъ поселеніяхъ; подобнымъ образомъ жили и маги. 8, Ессейскія трапезы своею серьезностью и важностью, а также своей предварительной молитвой, могутъ напоминать персидскія трапезы, которыя также открывались моли-

---

[1]) Spiegel. Avesta. Bd. II, s. XV, XXIV.

[2]) Histor. Natur. Lib. XXXVI, cap. 19; 34.

[3]) Bell. jud. II, 8. 5.

[4]) Садеръ—это нижняя короткая одежда изъ хлопчатой бумаги, льна или шелка.

[5]) Philo apud Euseb. Praepar. evang. Lib. VIII, cap. 11.

[6]) Spiegel. Avesta. Bd. II, s. LV.

[7]) Diog. Laert. Prooem. VI.

твою и совершались въ полномъ молчаніи, безъ всякихъ разговоровъ. 9, Воздержаніе ессеевъ отъ кровавыхъ жертвъ имѣетъ также для себя примѣръ уже и у персовъ. 10. Если къ тайному ессейскому ученію относились, между прочимъ, имена ангеловъ, то въ этомъ случаѣ вполнѣ можно думать объ амшаспандахъ и изедахъ Ормуздовой религіи. 11, Почитаніе, оказываемое ессеями солнцу, къ которому они при утренней молитвѣ обращались съ особеннымъ усердіемъ и, «подобно молящимъ», скрывали предъ его лучами все нечистое и недостойное, оказывается чисто персидскимъ. 12, Вѣра ессеевъ въ судьбу также имѣетъ свою аналогію въ ученіи персидской религіи о нормальной смѣнѣ періодовъ, вѣковъ и тысячелѣтій, въ которые должна происходить до окончательнаго рѣшенія борьба добра и зла. 13, Ученіе ессеевъ о происхожденіи душъ и ниспаденіи ихъ въ тѣла, а также эсхатологическія воззрѣнія ессеевъ (не смотря на то, что Іосифъ намѣренно все это эллинизировалъ) вполнѣ согласны съ ученіемъ персидской религіи объ этомъ предметѣ[1]), и едва-ли можно сомнѣваться, прибавляетъ еще Гильгенфельдъ, что ессеи заимствовали-де у персовъ также и ученіе о воскресеніи, составляющее отличительную принадлежность Ормуздовой религіи. 14, Ессеи, подобно персидскимъ магамъ, являются также въ своемъ родѣ іудейскими магами, такъ какъ они, по разсказу Іосифа[2]), преимущественно занимались изученіемъ писаній древнихъ мужей главнымъ образомъ съ цѣлью найти въ нихъ, что именно полезно для тѣла и души, а также изучали свойства кореньевъ и камней для уврачеванія болѣзней. 15, Наконецъ, заключаетъ Гильгенфельдъ, двоякая форма самого имени ессеевъ— ἐσσαῖοι, ἐσσηνοί (арам. חזין) и ὄσσηνοί (евр. חזים)—обозначаетъ ихъ преимущественно какъ «пророковъ» и вполнѣ подтверждаетъ ихъ происхожденіе отъ предсказателей—маговъ[3]).

Изъ представленнаго перечня аналогій, проводимыхъ Гильгенфельдомъ между ессенизмомъ и парсизмомъ, легко видѣть, что здѣсь неоднократно повторяются тѣ-же самые пункты сходства, въ которыхъ, какъ мы указывали, нѣкоторые другіе изслѣдователи думали находить свидѣтельство въ пользу родства ессенизма съ грече-

---

1) Ср. ученіе персидской религіи о „ферверахъ“. Spiegel. Avesta. Bd. III, s. 84.

2) Bell. jud. II, 8. 6.

3) Гильгенфельдъ. Der Essäismus und Jesus въ Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1867, s. 99—103.

ской философіей и которые были уже разсмотрѣны нами въ своемъ мѣстѣ. Въ виду этого мы считаемъ излишнимъ подробно останавливаться на разборѣ всѣхъ этихъ аналогій, а ограничимся лишь краткими замѣчаніями о нихъ въ той мѣрѣ, насколько это требуется самимъ дѣломъ.

Уже одно то обстоятельство, что однѣ и тѣ-же аналогіи по произволу могутъ быть выставляемы въ качествѣ опоръ для самыхъ противоположныхъ мнѣній и приводить къ самымъ различнымъ выводамъ, смотря по тому, какое мнѣніе въ данное время болѣе нравится тому или другому изслѣдователю, достаточно показываетъ, какъ слабы въ научномъ отношеніи должны быть тѣ гипотезы, которыя основываются исключительно на однѣхъ только аналогіяхъ, этихъ столь шаткихъ, ненадежныхъ и неустойчивыхъ опорахъ, которыя каждый можетъ подтасовывать и комбинировать, какъ ему угодно. Что-же касается собственно гипотезы Гильгенфельда, то хотя онъ и привелъ не малое число аналогій, но всѣ онѣ нисколько не убѣдительны и не достаточны для того, что-бы на основаніи ихъ съ несомнѣнностью можно было поставлять происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ парсизма.

1. Такъ, въ претензіяхъ ессеевъ на пророческій даръ рѣшительно нѣтъ никакой нужды видѣть подражаніе персидскимъ магамъ, такъ какъ у самихъ іудеевъ, какъ мы уже говорили, пророчество имѣло весьма важное значеніе и получило у нихъ весьма большое развитіе. Тѣмъ болѣе странно слышать отъ Гильгенфельда о какомъ-либо заимствованіи со стороны ессеевъ въ этомъ случаѣ, когда онъ самъ, въ виду ессейскихъ предсказаній, хотѣлъ ранѣе видѣть въ орденѣ ессеевъ не что иное, какъ только подражаніе древнимъ пророческимъ обществамъ[1]).

2. Слѣдующая аналогія касательно дѣленія ессеевъ и маговъ на три класса вовсе не можетъ быть принята, какъ совершенно произвольная и не соотвѣтствующая истинному положенію дѣла. Хотя нельзя съ точностью опредѣлить, какъ именно распредѣлялись ессеи по своимъ классамъ, но во всякомъ случаѣ одно можетъ быть установлено съ полною несомнѣнностью,—это то, что ессеи, какъ ясно свидѣтельствуетъ Іосифъ[2]), дѣлились не на три, какъ принимаетъ это въ угоду параллелизму Гильгенфельдъ, а на четыре класса (εἰς μοίρας τέσσαρας). Никто изъ изслѣ-

---

1) Гильгенфельдъ. Die jüdische Apokalyptik. s. 254, 258, 264, 271 и др.
2) Bell. jud. II, 8. 10.

дователей не дѣлитъ ессеевъ на три класса, и самъ Гильгенфельдъ въ другихъ мѣстахъ, между прочимъ даже и въ настоящей, цитованной нами статьѣ, нѣсколькими строками ниже, опредѣленно выражается, повторяя слова Іосифа, что «ессеи по продолжительности своего подвига (κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως) раздѣлялись именно на четыре класса»; если-же онъ, быть можетъ, хотѣлъ оттѣнить здѣсь различіе дѣйствительныхъ членовъ ордена отъ новиціевъ, то въ такомъ случаѣ нужно-бы скорѣе дѣлить ессеевъ не на три, а только на два класса. Наконецъ, и тѣ три класса ессеевъ, какіе указываетъ Гильгенфельдъ, не соотвѣтствуютъ вполнѣ тремъ классамъ маговъ, такъ какъ ессейскихъ новиціевъ второй степени уже никакъ нельзя приравнивать къ персидскимъ мобедамъ—учителямъ.

3. Далѣе, Гильгенфельдъ въ тѣхъ вещахъ, какія давались каждому новицію при его вступленіи въ ессейскій орденъ, усматриваетъ ближайшую связь съ принадлежностями персидскихъ маговъ. Но употребленіе ессеями топора для цѣлей магіи составляетъ чистое предположеніе самого Гильгенфельда,—предположеніе, которое не только не имѣетъ для себя никакого фактическаго основанія, но, напротивъ, даже противорѣчитъ собственному объясненію Іосифа, который даетъ точное указаніе того, какое назначеніе имѣло это орудіе[1]); при этомъ Іосифъ прямо называетъ его лопаткой, или заступомъ («σκαλίς»), что вполнѣ можетъ быть приравниваемо къ лопаткѣ (πάσσαλος), упоминаемой во Второзак. XXIII, 14. Также и περίζωμα вовсе не есть поясъ, похожій на употребляемый въ Персіи, а скорѣе—передникъ, или панталоны (вообще, нижняя одежда), какъ это безспорно явствуетъ изъ Bell. jud. II. 8. 5 и 7; самъ Гильгенфельдъ впослѣдствіи долженъ былъ сознаться, что «такъ какъ здѣсь говорится объ омовеніи, то должно думать, конечно, о нѣкотораго рода панталонахъ»[2]). Такъ, или иначе, но какъ поясъ[3]), такъ и панталоны, т. е, короткое нижнее платье, простиравшееся только отъ бедръ до чреслъ[4]), принадлежали

---

1) Bell. jud. II, 8. 9.

2) Гильгенфельдъ. Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1868, s. 347.

3) Исх. XXVIII, 40; XXXIX, 29.

4) „Miknasim"; см. Исх. XXVIII, 42; XXXIX, 28. Въ греческой Библіи въ данномъ случаѣ употреблено выраженіе: περισκελῆ; Іосифъ, описывая эту священническую одежду, употребляетъ для ея обозначенія терминъ: διάζωμα [Antiqu. jud. III, 7. 1], а Филонъ прямо называетъ ее: περίζωμα εἰς αἰδοῖων σκέπην. [De monarchia. T. II, p. 225].

именно къ іудейскимъ священническимъ одеждамъ. То-же самое нужно сказать и о бѣлой одеждѣ, которую употребляли ессеи: она была іудейской священнической одеждой[1]), и потому гораздо естественнѣе предположить, что ессеи, стремившіеся къ высшему благочестію и строгой левитской чистотѣ[2]), подражали въ этомъ случаѣ скорѣе священникамъ своего народа, чѣмъ персидскимъ магамъ. Наконецъ, нельзя согласиться съ тѣмъ, что-бы ессеи въ своихъ одеждахъ подражали магамъ еще и потому, что къ священнымъ одеждамъ послѣднихъ, кромѣ садера и пояса (Kuçti), принадлежалъ также и такъ называемый *пеномъ*. Пеномъ состоялъ изъ четыреугольнаго нешырокаго куска матеріи, который какъ крепцами, такъ и мірянами прикрѣплялся къ устамъ во время молитвы, что-бы не осквернить дыханіемъ священнаго огня—этого представителя свѣта и божественной чистоты, по взгляду персовъ. Такъ какъ пеномъ составлялъ самую выдающуюся особенность въ одеждѣ персовъ и считался необходимою принадлежностью ихъ священныхъ одеждъ[3]), то непонятно, почему-бы ессеи, если-бы они въ самомъ дѣлѣ заимствовали свои священныя одежды отъ персовъ, не позаимствовали также и пенома, тѣмъ болѣе, что, съ точки зрѣнія Гильгенфельда, они въ своихъ воззрѣніяхъ на солнце такъ сходились съ послѣдователями Ормуздовой религіи.

4. Далѣе, ничего не могутъ говорить въ пользу персидскаго происхожденія ессенизма также и священныя омовенія ессеевъ, такъ какъ этотъ родъ очищенія, основаніе для котораго было дано уже въ законѣ Моисеевомъ, былъ весьма распространенъ среди іудеевъ въ послѣдніе вѣка предъ Р. Х.[4]), что признаетъ и самъ Гильгенфельдъ[5]). Съ другой стороны, персидскія очищенія представляли много отличнаго отъ очищеній ессейскихъ. У персовъ средствами очищенія были именно: вода, земля и урина коровы или вола; при большихъ очищеніяхъ сначала все тѣло омывалось, затѣмъ вытиралось землею и, наконецъ, снова омы-

---

1) Исх. XXXIX, 27.

2) Въ этомъ, какъ увидимъ ниже, многіе изслѣдователи полагаютъ главную сущность ессенизма, напр. Гретцъ, Іостъ, Ричль, Линсіусъ, Гауссратъ, отчасти и самъ Гильгенфельдъ въ „Die jüdische Apokalyptik“.

3) Шпигель. Avesta. Bd. II, s. 48—49.

4) Свидѣтельства въ пользу этого мы уже приводили выше на стр. 191—192. Кромѣ указаннаго тамъ можно еще сослаться на Schenkel's Bibel-Lexicon. Bd. II, s. 185.

5) Гильгенфельдъ. Die jüdische Apokalyptik. s. 268.

раго дохристіанскаго вѣка[1]) (вопреки мнѣнію Гфрэрера, Дэне и Герцфельда, берущихъ своей исходной точкой при сужденіи объ александрійской философіи до Филона сочиненія самого Филона), «нельзя найти никакого достовѣрнаго слѣда тѣхъ вполнѣ отличительныхъ ученій Филона, благодаря которымъ онъ получилъ значеніе въ исторіи философіи»[2]). Такимъ образомъ нельзя съ полною достовѣрностью установить тотъ фактъ, что-бы еще въ началѣ II-го вѣка до Р. Х., т. е. до возникновенія ессенизма, александрійскія доктрины получили такое развитіе и распространеніе, что-бы онѣ могли повліять на іудеевъ и вызвать среди нихъ общество, подобное ессейскому. И тѣмъ болѣе невѣроятно такое предположеніе, если стать на точку зрѣнія Гфрэрера, Мангольда и др., утверждающихъ, что ессеи прежде всего усвоили у александрійцевъ ихъ дуалистическое міровоззрѣніе, а изъ этого дуализма, положеннаго-де въ основу ихъ общества, развились потомъ всѣ религіозныя и соціальныя учрежденія секты[3]): такого философскаго дуализма, какой предполагаютъ означенные защитники александрійской теоріи, въ то время еще не выработала въ себѣ и сама александрійская философія, находившаяся въ то время еще въ періодѣ своего первоначальнаго развитія[4]). Кромѣ этого Целлеръ обращаетъ еще вниманіе и на другую сторону дѣла: «іудейскій александринизмъ,

---

1) Онъ жилъ при Птоломеѣ Филометорѣ (181—145 г. до Р. Х.).

2) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. B. III. Abth. II, s. 224. По 2 изд.

3) Мангольдъ. Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. s. 53.

4) Достойно замѣчанія, что даже въ Книгѣ Премудрости Соломона—одномъ изъ значительныхъ произведеній александрійской философіи, относимомъ обычно къ I-ой половинѣ послѣдняго до-христіанскаго вѣка,—нельзя еще найти всѣхъ основныхъ и характерныхъ чертъ іудео-александрійской философіи. „Самъ Дэне, который такъ усиленно и напряженно старается доказать, что іудео-александрійскій писатель этой книги былъ „хорошо знакомъ и глубоко сроднен съ духомъ іудейскаго александринизма“, замѣчаетъ въ своемъ изслѣдованіи проф. Поспѣховъ, сознается, что основной характеръ и направленіе религіозно-философской мысли іудейскаго александринизма выражается въ книгѣ Премудрости такъ неопредѣленно и неполно, что если-бы мы не имѣли никакихъ другихъ письменныхъ памятниковъ іудео-александрійской философіи, и особенно сочиненій Филона, то при одной книгѣ Премудрости „оставались-бы въ совершенномъ невѣдѣніи о самыхъ основныхъ принципахъ этой философіи, которые, естественно, обнимаютъ въ себѣ всѣ частныя, отдѣльныя положенія ея и объясняютъ настоящій ихъ смыслъ“, такъ какъ „и о самомъ коренномъ принципѣ этой философіи, который прямо или косвенно выражается во всѣхъ отдѣльныхъ направленіяхъ философствующей мысли александрійскихъ іудеевъ, во всей этой книгѣ не сказано ни одного яснаго философскаго слова“. (Поспѣховъ. Книга Премудрости Соломона. стр. 378).

говоритъ онъ, въ отличіе отъ ессенизма, имѣетъ совершенно теоретическое направленіе; практическихъ вопросовъ, которые опредѣляли-бы его отношеніе къ ортодоксальному іудейству (напр., о допущеніи кровавыхъ жертвъ, объ очищеніяхъ и пр.) въ немъ вовсе не поднимается, и даже самъ Филонъ вовсе не касается ихъ. Въ то время, на которое падаетъ происхожденіе ессейской секты, продолжаетъ онъ, платоно-пиѳагорейское умозрѣніе далеко еще не было такъ широко распространено у александрійскихъ іудеевъ, что-бы изъ него могла выйти рѣшительная причина къ образованію этой секты»[1]). Прибавимъ съ своей стороны, что поставлять происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ александрійской философіи тѣмъ болѣе неосновательно, что аскетическія общества вообще образуются не вслѣдствіе отвлеченныхъ религіозно-философскихъ взглядовъ, всегда слишкомъ слабыхъ для того, что-бы долгое время опредѣлять собою дѣйствительную жизнь значительнаго числа людей (а такъ какъ ессеи при безбрачной жизни существовали болѣе двухсотъ лѣтъ, то нужно было-бы предполагать постоянное и непрерывное воздѣйствіе на іудеевъ однѣхъ и тѣхъ-же философскихъ доктринъ), а вслѣдствіе религіозной потребности духа и подъ вліяніемъ какихъ-либо особенныхъ историческихъ обстоятельствъ. Многозначительнымъ подтвержденіемъ этого положенія можетъ служить тотъ фактъ, что ни александрійская философія, ни неопиѳагорейство, ни даже неоплатонизмъ, во все время своего существованія не создали подобныхъ аскетическихъ обществъ; а наглядньмъ примѣромъ можетъ служить Филонъ, этотъ самый видный представитель религіозной александрійской философіи, впервые облекшій ее въ строгую систему и метафизически обосновавшій ее,—который не только не былъ основателемъ какого-либо аскетическаго общества, но не былъ даже и его членомъ[2]).

---

[1]) Целлеръ. Ibid. Bd. III, Abth. II, s. 334.

[2]) Въ сочиненіяхъ Филона мы находимъ откровенное признаніе этого іудейскаго философа относительно неудачныхъ попытокъ его вести болѣе совершенную жизнь, чѣмъ окружающіе. „Часто я оставлялъ родныхъ, друзей и отечество, говоритъ онъ, и удалялся въ пустыню, что-бы возвыситься къ достойнымъ созерцаніямъ, но ничего не достигалъ тѣмъ; напротивъ, мой духъ, или подъ вліяніемъ разсѣянія, или подъ гнетомъ нечистыхъ впечатлѣній, обращался на противоположные пути. А иногда я нахожу себя одинокимъ въ своей душѣ, среди множества тысячъ, когда Богъ уничтожаетъ мятежъ въ душѣ, и Онъ поучаетъ меня такимъ образомъ, что не различіе мѣстъ производитъ дурное или худое, но во власти Бога—направить корабль души, куда Онъ хочетъ“. [Leg. allegor. I, 11. § 21].

Итакъ, нельзя поставлять происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ александрійской философіи и представлять дѣло такимъ образомъ, будто-бы ессенизмъ былъ ничѣмъ инымъ, какъ только «попыткой ревностныхъ приверженцевъ этой философіи (въ подражаніе ѳерапевтамъ) на практикѣ осуществить дуалистическіе принципы іудейскаго александринизма», какъ утверждаетъ это Мангольдъ, а равно также и другіе защитники разсмотрѣнной нами теоріи [1]).

1) Изъ разнообразныхъ варіацій теоріи, выводящей ессенизмъ изъ египетскаго александринизма, выдѣляется нѣкоторыми своими особенностями мнѣніе Герцфельда, сущность котораго состоитъ въ слѣдующемъ: по Герцфельду, орденъ ессеевъ былъ основанъ около 220 г. до Р. Х. какимъ-либо іудеемъ, который, переселившись изъ Іудеи въ Александрію, познакомился тамъ съ аллегорическимъ толкованіемъ александрійцами Библіи, съ нѣкоторыми обычаями и учрежденіями египетскихъ жрецовъ, съ ученіемъ греческихъ философовъ и въ особенности съ сочиненіями древне-пиѳагорейской школы, и затѣмъ, обогащенный этими разнообразными знаніями, задумалъ изъ своихъ единоплеменниковъ создать аскетическое общество, основанное на принципахъ александрійской и пиѳагорейской философіи. Для осуществленія своего плана онъ возвратился на свою родину, въ Палестину, „гдѣ назорен и нѣкоторые приверженцы фарисейскаго направленія уже практиковали усиленный аскетизмъ“, и тамъ плодомъ его стремленій былъ орденъ ессеевъ, въ которомъ „совершенно оригинально соединились крайнія фарисейскія и александрійскія воззрѣнія съ пиѳагорействомъ и нѣкоторыми обрядами египетскихъ жрецовъ“ (Герцфельдъ. Geschichte des Volkes Israël, сокращ. изд., Leipzig. 1870. s. 406). Высказанное Герцфельдомъ мнѣніе о происхожденіи ессенизма представляетъ еще бо́льшія трудности, чѣмъ разсмотрѣнная нами гипотеза Гфрэрера, такъ какъ, во-первыхъ, оно приписываетъ образованіе ессейской секты вліянію одного человѣка, а не цѣлаго общества ѳерапевтовъ [которыхъ Герцфельдъ считаетъ потомками ессеевъ], что во всякомъ случаѣ представляется дѣломъ весьма сомнительнымъ; во-вторыхъ, оно вызываетъ недоумѣніе, почему этотъ неизвѣстный основатель ессейской секты не вздумалъ вербовать своихъ послѣдователей среди іудеевъ александрійскихъ, которые, повидимому, были болѣе подготовлены къ усвоенію иноземныхъ обычаевъ и воззрѣній, чѣмъ живущіе замкнутою жизнью, столь недоступные чуждому вліянію іудеи палестинскіе. (Ср. Gfrörer. Philo und die alex. Theos. Th. II, s. 343); въ-третьихъ, съ точки зрѣнія Герцфельда нельзя объяснить продолжительнаго, трехвѣковаго существованія ессейской секты, которая отрицала бракъ и обновлялась только случайными пришельцами, потому что въ такомъ случаѣ пришлось-бы допустить постоянное и могущественное вліяніе на палестинскихъ іудеевъ чуждыхъ имъ философскихъ идей, что невѣроятно; наконецъ въ-четвертыхъ, всѣ возраженія [и въ особенности касающіяся историческихъ и хронологическихъ данныхъ], высказанныя нами противъ гипотезы Гфрэрера, сохраняютъ свою полную силу также и по отношенію къ гипотезѣ Герцфельда.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Критическій разборъ мнѣній, поставляющихъ происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ языческихъ религіозныхъ системъ Востока.

До сихъ поръ мы имѣли дѣло съ мнѣніями тѣхъ ученыхъ, которые считаютъ ессенизмъ продуктомъ смѣшенія идей греческой философіи съ религіозными вѣрованіями іудеевъ. Однако далеко не всѣ ученые, утверждающіе иноземное происхожденіе ессенизма, согласны съ такимъ взглядомъ: находятся среди нихъ и такіе, которые рѣшительно отрицаютъ какую бы то ни было связь ессенизма съ греческой философіей, а поставляютъ его происхожденіе въ зависимость отъ языческихъ религій Востока—парсизма и буддизма, и ихъ вліяніемъ желаютъ объяснить происхожденіе въ ессенизмѣ тѣхъ особенностей, какія отличаютъ его отъ традиціоннаго іудейства. Однимъ изъ первыхъ изслѣдователей, высказавшимъ мнѣніе, что ессеи усвоили себѣ верхне-азіатскія и именно персидскія ученія, былъ Крейцеръ[1]); затѣмъ также Креднеръ[2]), Неандеръ[3]), Клеменсъ[4]), Ляйтфутъ[5]), допускали присутствіе въ ессенизмѣ нѣкоторыхъ халдейскихъ элементовъ, но всѣ эти ученые, можно сказать, только между прочимъ упоминали о возможности вліянія на ессенизмъ со стороны восточныхъ религій, не

---

[1]) Крейцеръ. Symbolic. Bd. IV, s. 433 flg [1812].

[2]) Креднеръ. Ueber Essäer und Ebjoniten въ журналѣ Winer's Allgem. Zeitschrift für wissensch. Theologie. I, s. 318 lg.

[3]) Неандеръ. Allgem. Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Bd. I, s. 49—62.

[4]) Клеменсъ. См. Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1869. s. 328—352.

[5]) Ляйтфутъ. Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon. p. 385—387.

придавая этому вліянію слишкомъ большаго значенія и не распространяя его на всѣ частности. Только Гильгенфельдъ, принявши подъ свою защиту это мнѣніе, сдѣлалъ попытку болѣе обстоятельно и подробно обосновать его и вообще придать ему видъ научной гипотезы, а потому при разсмотрѣніи этого мнѣнія мы будемъ имѣть въ виду главнымъ образомъ Гильгенфельда.

Первоначально Гильгенфельдъ высказалъ свой взглядъ на ессенизмъ въ изданномъ имъ въ 1857 году сочиненіи «Die jüdische Apokalyptik», гдѣ онъ со всею убѣдительностью доказывалъ, что ессенизмъ обязанъ своимъ происхожденіемъ религіозно-нравственнымъ стремленіямъ послѣплѣннаго іудейства, и что ессеи представляли изъ себя только школу апокалиптиковъ, которые посредствомъ аскетизма думали сдѣлаться достойными и способными къ воспріятію высшихъ откровеній[1]). Но впослѣдствіи Гильгенфельдъ оставляетъ уже эту точку зрѣнія и въ дальнѣйшихъ своихъ статьяхъ объ ессенизмѣ, помѣщенныхъ въ издаваемомъ имъ научно-богословскомъ журналѣ[2]), пытается доказать, что въ ессенизмѣ нужно видѣть «оплодотвореніе іудейства религіею Востока»[3]). Обстоятельнѣе всего Гильгенфельдъ излагаетъ это мнѣніе въ Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie за 1867 г., гдѣ онъ заявляетъ: «мои изслѣдованія привели меня къ тому убѣжденію, что въ ессенизмѣ сказывается значительное вліяніе на іудейство парсизма и его родственной іудейскому пророчеству магіи, — даже вліяніе буддизма». Гильгенфельдъ однако не представляетъ никакихъ историческихъ свидѣтельствъ въ подтвержденіе своего мнѣнія, а только вскользь упомянувъ о томъ, что посредниками предполагаемаго имъ вліянія на іудейство со стороны парсизма могли быть именно вавилонскіе іудеи, названный ученый, слѣдуя обычному пріему всѣхъ другихъ изслѣдователей, утверждающихъ иноземное происхожденіе ессенизма, приводитъ въ защиту своего мнѣнія пятнадцать пунктовъ сходства, усматриваемаго имъ между ессенизмомъ и парсизмомъ.

Вотъ эти пункты: 1, маги религіи Ормузда, говоритъ онъ, были предсказателями, провозвѣстниками будущаго; также и ессеи прежде всего выступаютъ предъ нами (еще въ 106 г. до Р. Х.)

---

1) Съ этимъ мнѣніемъ мы обстоятельно познакомимся далѣе, при изложеніи теорій, выводящихъ ессенизмъ изъ іудейства.

2) Zeitschrift für wissensch. Theologie. III, 1860, s. 358 flg. X, 1867, s. 97 flg. XI, 1868, s. 343 flg. XIV, 1871, s. 50 flg. и др.

3) Zeitschrift. 1867, s.97.

въ качествѣ учителей предсказанія—«τοῦ προλέγειν τὰ μέλλοντα». 2, Ессеи раздѣлялись на три класса: новиціевъ перваго года искуса, новиціевъ двухъ слѣдующихъ годовъ искуса и дѣйствительныхъ членовъ ордена; также и маги дѣлились на три класса: гербедовъ (учениковъ), мобедовъ (учителей) и дестуръ-мобедовъ (совершенныхъ учителей, или жрецовъ) [1]). 3, Ессейскіе новиціи получали топоръ (ἀξινάριον), передникъ и бѣлую одежду. Этотъ топоръ, по догадкѣ Гильгенфельда, былъ ручнымъ орудіемъ магіи, а о подобномъ-же употребленіи топора (объ аксиномантіи) у персидскихъ маговъ свидѣтельствуетъ Плиній[2]); точно также и передникъ (περίζωμα), полагаетъ Гильгенфельдъ, есть, безъ сомнѣнія, священный поясъ (kuçti) служителей Ормузда. Бѣлая одежда, особенно въ виду упоминанія Іосифа[3]) о «священныхъ одеждахъ», снимаемыхъ ессеями предъ отправленіемъ на работу, есть персидскій «садеръ»[4]), который, подобно упоминаемымъ у Филона «ἐξωμίδες εὐτελεῖς»[5]), былъ безъ рукавовъ. 4, Священныя омовенія, къ которымъ были допускаемы уже новиціи высшей степени, весьма согласуются съ тѣмъ уваженіемъ къ водѣ, какое замѣчается въ религіи Ормузда, а въ особенности съ 29-ти дневнымъ очищеніемъ водою при магическомъ освященіи. 5, Ессеи торжественной клятвой при вступленіи въ орденъ обязывались всегда говорить истину и никогда болѣе не употреблять клятвы; подобныя-же требованія предъявлялись и къ служителямъ Ормузда[6]). 6, Особенность образа жизни ессеевъ состояла въ отверженіи собственности и въ общеніи имуществъ; также и о магахъ разсказываетъ Діогенъ Лаэрцій[7]), что они отказывались отъ всякихъ украшеній и драгоцѣнностей—«προκοσμήματα τε καὶ χρυσοφορίας ἀπαγορεύειν». 7, Ессеи жили, по крайней мѣрѣ со времени Филона, Іосифа и Плинія, въ особыхъ поселеніяхъ; подобнымъ образомъ жили и маги. 8, Ессейскія трапезы своею серьезностью и важностью, а также своей предварительной молитвой, могутъ напоминать персидскія трапезы, которыя также открывались моли-

---

[1]) Spiegel. Avesta. Bd. II, s. XV, XXIV.

[2]) Histor. Natur. Lib. XXXVI, cap. 19; 34.

[3]) Bell. jud. II, 8. 5.

[4]) Садеръ—это нижняя короткая одежда изъ хлопчатой бумаги, льна или шелка.

[5]) Philo apud Euseb. Praepar. evang. Lib. VIII, cap. 11.

[6]) Spiegel. Avesta. Bd. II, s. LV.

[7]) Diog. Laert. Proocm. VI.

твою и совершались въ полномъ молчаніи, безъ всякихъ разговоровъ. 9, Воздержаніе ессеевъ отъ кровавыхъ жертвъ имѣетъ также для себя примѣръ уже и у персовъ. 10, Если къ тайному ессейскому ученію относились, между прочимъ, имена ангеловъ, то въ этомъ случаѣ вполнѣ можно думать объ амшаспандахъ и изедахъ Ормуздовой религіи. 11, Почитаніе, оказываемое ессеями солнцу, къ которому они при утренней молитвѣ обращались съ особеннымъ усердіемъ и, «подобно молящимъ», скрывали предъ его лучами все нечистое и недостойное, оказывается чисто персидскимъ. 12, Вѣра ессеевъ въ судьбу также имѣетъ свою аналогію въ ученіи персидской религіи о нормальной смѣнѣ періодовъ, вѣковъ и тысячелѣтій, въ которые должна происходить до окончательнаго рѣшенія борьба добра и зла. 13, Ученіе ессеевъ о происхожденіи душъ и ниспаденіи ихъ въ тѣла, а также эсхатологическія воззрѣнія ессеевъ (не смотря на то, что Іосифъ намѣренно все это эллинизировалъ) вполнѣ согласны съ ученіемъ персидской религіи объ этомъ предметѣ[1]), и едва-ли можно сомнѣваться, прибавляетъ еще Гильгенфельдъ, что ессеи заимствовали-де у персовъ также и ученіе о воскресеніи, составляющее отличительную принадлежность Ормуздовой религіи. 14, Ессеи, подобно персидскимъ магамъ, являются также въ своемъ родѣ іудейскими магами, такъ какъ они, по разсказу Іосифа[2]), преимущественно занимались изученіемъ писаній древнихъ мужей главнымъ образомъ съ цѣлью найти въ нихъ, что именно полезно для тѣла и души, а также изучали свойства кореньевъ и камней для уврачеванія болѣзней. 15, Наконецъ, заключаетъ Гильгенфельдъ, двоякая форма самого имени ессеевъ— ἐσσαῖοι, ἐσσηνοί (арам. חזין) и ὄσσηνοί (евр. חזים)—обозначаетъ ихъ преимущественно какъ «пророковъ» и вполнѣ подтверждаетъ ихъ происхожденіе отъ предсказателей—маговъ[3]).

Изъ представленнаго перечня аналогій, проводимыхъ Гильгенфельдомъ между ессенизмомъ и парсизмомъ, легко видѣть, что здѣсь неоднократно повторяются тѣ-же самые пункты сходства, въ которыхъ, какъ мы указывали, нѣкоторые другіе изслѣдователи думали находить свидѣтельство въ пользу родства ессенизма съ грече-

---

1) Ср. ученіе персидской религіи о „ферверахъ". Spiegel. Avesta. Bd. III, s. 84.

2) Bell. jud. II, 8, 6.

3) Гильгенфельдъ. Der Essäismus und Jesus въ Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1867, s. 99—103.

ской философіей и которые были уже разсмотрѣны нами въ своемъ мѣстѣ. Въ виду этого мы считаемъ излишнимъ подробно останавливаться на разборѣ всѣхъ этихъ аналогій, а ограничимся лишь краткими замѣчаніями о нихъ въ той мѣрѣ, насколько это требуется самимъ дѣломъ.

Уже одно то обстоятельство, что однѣ и тѣ-же аналогіи по произволу могутъ быть выставляемы въ качествѣ опоръ для самыхъ противоположныхъ мнѣній и приводить къ самымъ различнымъ выводамъ, смотря по тому, какое мнѣніе въ данное время болѣе нравится тому или другому изслѣдователю, достаточно показываетъ, какъ слабы въ научномъ отношеніи должны быть тѣ гипотезы, которыя основываются исключительно на однѣхъ только аналогіяхъ, этихъ столь шаткихъ, ненадежныхъ и неустойчивыхъ опорахъ, которыя каждый можетъ подтасовывать и комбинировать, какъ ему угодно. Что-же касается собственно гипотезы Гильгенфельда, то хотя онъ и привелъ не малое число аналогій, но всѣ онѣ нисколько не убѣдительны и не достаточны для того, что-бы на основаніи ихъ съ несомнѣнностью можно было поставлять происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ парсизма.

1. Такъ, въ претензіяхъ ессеевъ на пророческій даръ рѣшительно нѣтъ никакой нужды видѣть подражаніе персидскимъ магамъ, такъ какъ у самихъ іудеевъ, какъ мы уже говорили, пророчество имѣло весьма важное значеніе и получило у нихъ весьма большое развитіе. Тѣмъ болѣе странно слышать отъ Гильгенфельда о какомъ-либо заимствованіи со стороны ессеевъ въ этомъ случаѣ, когда онъ самъ, въ виду ессейскихъ предсказаній, хотѣлъ ранѣе видѣть въ орденѣ ессеевъ не что иное, какъ только подражаніе древнимъ пророческимъ обществамъ[1]).

2. Слѣдующая аналогія касательно дѣленія ессеевъ и маговъ на три класса вовсе не можетъ быть принята, какъ совершенно произвольная и не соотвѣтствующая истинному положенію дѣла. Хотя нельзя съ точностью опредѣлить, какъ именно распредѣлялись ессеи по своимъ классамъ, но во всякомъ случаѣ одно можетъ быть установлено съ полною несомнѣнностью,—это то, что ессеи, какъ ясно свидѣтельствуетъ Іосифъ[2]), дѣлились не на три, какъ принимаетъ это въ угоду параллелизму Гильгенфельдъ, а на четыре класса (εἰς μοίρας τέσσαρας). Никто изъ изслѣ-

---

1) Гильгенфельдъ. Die jüdische Apokalyptik. s. 254, 258, 264, 271 и др.
2) Bell. jud. II, 8. 10.

дователей не дѣлитъ ессеевъ на три класса, и самъ Гильгенфельдъ въ другихъ мѣстахъ, между прочимъ даже и въ настоящей, цитованной нами статьѣ, нѣсколькими строками ниже, опредѣленно выражается, повторяя слова Іосифа, что «ессеи по продолжительности своего подвига (κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως) раздѣлились именно на четыре класса»; если-же онъ, быть можетъ, хотѣлъ оттѣнить здѣсь различіе дѣйствительныхъ членовъ ордена отъ новиціевъ, то въ такомъ случаѣ нужно-бы скорѣе дѣлить ессеевъ не на три, а только на два класса. Наконецъ, и тѣ три класса ессеевъ, какіе указываетъ Гильгенфельдъ, не соотвѣтствуютъ вполнѣ тремъ классамъ маговъ, такъ какъ ессейскихъ новиціевъ второй степени уже никакъ нельзя приравнивать къ персидскимъ мобедамъ—учителямъ.

3. Далѣе, Гильгенфельдъ въ тѣхъ вещахъ, какія давались каждому новицію при его вступленіи въ ессейскій орденъ, усматриваетъ ближайшую связь съ принадлежностями персидскихъ маговъ. Но употребленіе ессеями топора для цѣлей магіи составляетъ чистое предположеніе самого Гильгенфельда,—предположеніе, которое не только не имѣетъ для себя никакого фактическаго основанія, но, напротивъ, даже противорѣчитъ собственному объясненію Іосифа, который даетъ точное указаніе того, какое назначеніе имѣло это орудіе[1]); при этомъ Іосифъ прямо называетъ его лопаткой, или заступомъ («σκαλίς»), что вполнѣ можетъ быть приравниваемо къ лопаткѣ (πάσσαλος), упоминаемой во Второзак. XXIII, 14. Также и περίζωμα вовсе не есть поясъ, похожій на употребляемый въ Персіи, а скорѣе—передникъ, или панталоны (вообще, нижняя одежда), какъ это безспорно явствуетъ изъ Bell. jud. II. 8. 5 и 7; самъ Гильгенфельдъ впослѣдствіи долженъ былъ сознаться, что «такъ какъ здѣсь говорится объ омовеніи, то должно думать, конечно, о нѣкотораго рода панталонахъ»[2]). Такъ, или иначе, но какъ поясъ[3]), такъ и панталоны, т. е, короткое нижнее платье, простиравшееся только отъ бедръ до чреслъ[4]), принадлежали

---

1) Bell. jud. II, 8. 9.

2) Гильгенфельдъ. Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1868, s. 347.

3) Исх. XXVIII, 40; XXXIX, 29.

4) „Miknasim"; см. Исх. XXVIII, 42; XXXIX, 28. Въ греческой Библіи въ данномъ случаѣ употреблено выраженіе: περισκελῆ; Іосифъ, описывая эту священническую одежду, употребляетъ для ея обозначенія терминъ: διάζωμα [Antiqu. jud. III, 7. 1], а Филонъ прямо называетъ ее: περίζωμα εἰς αἰδοῖων σκέπην. [De monarchia. T. II, p. 225].

именно къ іудейскимъ священническимъ одеждамъ. То-же самое нужно сказать и о бѣлой одеждѣ, которую употребляли ессеи: она была іудейской священнической одеждой[1]), и потому гораздо естественнѣе предположить, что ессеи, стремившіеся къ высшему благочестію и строгой левитской чистотѣ[2]), подражали въ этомъ случаѣ скорѣе священникамъ своего народа, чѣмъ персидскимъ магамъ. Наконецъ, нельзя согласиться съ тѣмъ, что-бы ессеи въ своихъ одеждахъ подражали магамъ еще и потому, что къ священнымъ одеждамъ послѣднихъ, кромѣ садера и пояса (Kuçti), принадлежалъ также и такъ называемый *пеномъ*. Пеномъ состоялъ изъ четыреугольнаго неширокаго куска матеріи, который какъ крепцами, такъ и мірянами прикрѣплялся къ устамъ во время молитвы, что-бы не осквернить дыханіемъ священнаго огня—этого представителя свѣта и божественной чистоты, по взгляду персовъ. Такъ какъ пеномъ составлялъ самую выдающуюся особенность въ одеждѣ персовъ и считался необходимою принадлежностью ихъ священныхъ одеждъ[3]), то непонятно, почему-бы ессеи, если-бы они въ самомъ дѣлѣ заимствовали свои священныя одежды отъ персовъ, не позаимствовали также и пенома, тѣмъ болѣе, что, съ точки зрѣнія Гильгенфельда, они въ своихъ воззрѣніяхъ на солнце такъ сходились съ послѣдователями Ормуздовой религіи.

4. Далѣе, ничего не могутъ говорить въ пользу персидскаго происхожденія ессенизма также и священныя омовенія ессеевъ, такъ какъ этотъ родъ очищенія, основаніе для котораго было дано уже въ законѣ Моисеевомъ, былъ весьма распространенъ среди іудеевъ въ послѣдніе вѣка предъ Р. Х.[4]), что признаетъ и самъ Гильгенфельдъ[5]). Съ другой стороны, персидскія очищенія представляли много отличнаго отъ очищеній ессейскихъ. У персовъ средствами очищенія были именно: вода, земля и урина коровы или вола; при большихъ очищеніяхъ сначала все тѣло омывалось, затѣмъ вытиралось землею и, наконецъ, снова омы-

---

1) Исх. XXXIX, 27.

2) Въ этомъ, какъ увидимъ ниже, многіе изслѣдователи полагаютъ главную сущность ессенизма, напр. Гретцъ, Іостъ, Ричль, Липсіусъ, Гаусратъ, отчасти и самъ Гильгенфельдъ въ „Die jüdische Apokalyptik“.

3) Шпигель. Avesta. Bd. II, s. 48—49.

4) Свидѣтельства въ пользу этого мы уже приводили выше на стр. 191—192. Кромѣ указаннаго тамъ можно еще сослаться на Schenkel's Bibel-Lexicon. Bd. II, s. 185.

5) Гильгенфельдъ. Die jüdische Apokalyptik. s. 268.

валось водою. Важнѣйшимъ изъ обрядовъ очищенія былъ такъ называемый «барашномъ» (baraschnom), продолжавшійся девять ночей; для этой продолжительной церемоніи очищенія устроялось особое мѣсто, углубленное въ землѣ и раздѣлявшееся на нѣсколько отдѣловъ, служившихъ степенями постепеннаго очищенія; послѣдовательно проходя чрезъ эти отдѣлы очищенія въ продолженіе девяти ночей, очищаемый при чтеніи молитвъ и гимновъ многократно омывалъ все тѣло то тою, то другою очистительною жидкостью, то всѣми вмѣстѣ[1]). Ничего подобнаго у ессеевъ не было, и очистительнымъ средствомъ служила для нихъ единственно только холодная вода[2]).

5 и 7. Такъ-же мало въ данномъ случаѣ имѣетъ значенія и то, что ессеи, какъ и маги, имѣли свои особыя колоніи, и что тѣ и другіе требовали отъ желающихъ присоединиться къ нимъ извѣстной вступительной клятвы. Каковы-бы ни были причины отдѣленія ессеевъ отъ народнаго цѣлаго, однако несомнѣнно, что въ своемъ уединеніи они стремились вести вполнѣ благочестивую жизнь и въ то-же время строго соблюдать всѣ предписанія закона касательно чистоты, почему они такъ тщательно и избѣгали всякаго малѣйшаго осквернепія. Уже по одному этому ессеи по необходимости должны были жить особыми поселеніями, гдѣ ничто не мѣшало-бы имъ предаваться избранному ими образу жизни. Отсюда-же, какъ и всякое отдѣлившееся общество, какъ всякая секта, и ессеи, прежде чѣмъ принять кого-либо въ свое общество «благочестивыхъ», требовали напередъ отъ желающаго вступить обѣта, или клятвы въ томъ, что онъ будетъ исполнять всѣ правила и обычаи общества. Такое требованіе вполнѣ естественно въ такой замкнутой сектѣ, какою былъ ессенизмъ, и потому проводимая Гильгенфельдомъ параллель въ этомъ пунктѣ между ессеями и магами еще нисколько не доказываетъ ихъ взаимной зависимости другъ отъ друга. Вполнѣ естественно также и то, что ессеи, посвятившіе себя благочестивой жизни, требовали отъ членовъ своего ордена постоянной правдивости.

8. Нѣтъ нужды, далѣе, обращаться къ магамъ и для объясненія ессейскихъ общественныхъ трапезъ и соблюдаемыхъ при нихъ обычаевъ. Также и въ іудействѣ были въ большомъ распространеніи общественныя трапезы, общимъ образцомъ для кото-

---

1: Шпигель. Avesta. Bd. I, s. 160—162; Bd. II, s. LXXXVI.

2). Bell. jud. II, 8. 5.

рыхъ служила пасхальная трапеза, для вкушенія которой іудеи обычно соединялись группами не менѣе десяти человѣкъ[1]) и которая сопровождалась благословеніемъ вина и опрѣсноковъ и громкимъ пѣніемъ установленныхъ псалмовъ[2]). Прежде всего священники, приходившіе поочередно на чреду служенія въ Іерусалимъ—къ храму, живя далеко отъ своихъ семействъ, имѣли общіе столы. Достоинство сотрапезниковъ и особенность подаваемыхъ яствъ, приготовлявшихся изъ приношеній, десятинъ и жертвоприношеній, придавали этимъ обѣдамъ особенный торжественный характеръ и требовали большой заботы о чистотѣ лицъ и предметовъ. Прежде чѣмъ сѣсть за столъ, участники трапезы обыкновенно умывались, затѣмъ благословляли хлѣбъ и вино (такъ какъ хлѣбъ и вино входили во всѣ жертвоприношенія), послѣ трапезы снова благословляли Бога за Его благодѣянія,—и такимъ образомъ превращали столъ въ родъ алтаря, и самая трапеза получала священный религіозный характеръ[3]). Кромѣ этого уже въ довольно раннее время (во II-мъ вѣкѣ до Р. Х.) среди строго-благочестивыхъ ревнителей закона, и особенно среди фарисеевъ, были организуемы тѣсно замкнутыя общества, или братства, члены которыхъ, съ самою крайнею строгостью соблюдая законы левитской чистоты, имѣли обыкновеніе въ субботу и въ дни праздничные, особенно-же на Пасху, устраивать общія трапезы на подобіе тѣхъ, которыя существовали у священниковъ. Если они не могли воспользоваться для устройства ихъ десятинами и жертвенными остатками, то могли однако пользоваться разными очистительными приготовленіями и обрядами. Поэтому, точно такъ-же, какъ и у ессеевъ, члены общества, называвшіеся «chaberim», принимали участіе въ этихъ общихъ священныхъ трапезахъ не иначе, какъ только очистившись напередъ водою[4]); какъ и у ессеевъ кушанья приготовлялись тамъ съ самою крайнею заботливостью въ отношеніи ихъ левитской чистоты; какъ и у ессеевъ, предъ принятіемъ пищи произносилась предварительно молитва, а во время самихъ трапезъ велись благочестивыя и поучительныя бесѣды[5]). Этою послѣднею чертою трапезы ессеевъ

---

1) Bell. jud. VI, 9. 3.

2) Гейгеръ. Urschrift und Uebersetzungen der Bibel. s. 122 и сл.; s. 216.

3) Дернбургъ. Histoire de la Palestine. p. 141—142.

4) Шюреръ. Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte. s. 615.

5) Гейгеръ. Urschrift und Uebersetz. der Bibel. s. 123. Derenbourg. Histoire de la Palestine. p. 142.

даже рѣшительно отличались отъ трапезъ маговъ, которыя, какъ говоритъ Гильгенфельдъ, проходили въ полномъ молчаніи.

6. Далѣе, если отверженіе ессеями собственности и ихъ общеніе имуществъ Гильгенфельдъ хочетъ поставить въ какую-то связь или параллель съ тѣмъ, что персидскіе маги, по свидѣтельству Діогена Лаэрція, не носили никакихъ украшеній, то это, очевидно, явная натяжка, и подобное сравненіе еще далеко отъ того, что-бы хотя сколько-нибудь свидѣтельствовать о зависимости ессеевъ отъ персидскихъ маговъ.

9. Что касается приведенной Гильгенфельдомъ аналогіи относительно отверженія ессеями и персами кровавыхъ жертвъ, то она не можетъ имѣть въ этомъ случаѣ никакого особеннаго значенія, такъ какъ, съ одной стороны, нельзя допустить, что-бы ессеи только лишь изъ одного подражанія язычникамъ—персамъ отказались отъ кровавыхъ жертвъ, составлявшихъ главный пунктъ и существенную часть всего іудейскаго богопочтенія, а съ другой стороны, ессеи, по всѣмъ даннымъ, уклонялись не только отъ принесенія кровавыхъ жертвъ, но и отъ всѣхъ храмовыхъ жертвъ вообще.

10. Принадлежащія къ тайному ученію ессеевъ имена ангеловъ, говоритъ далѣе Гильгенфельдъ, вполнѣ могутъ напоминать о персидскихъ амшаспандахъ и изедахъ. Относительно этого замѣтимъ прежде всего, что еще далеко не уяснено то, какъ именно должно понимать выраженіе ессейской клятвы: «вѣрно хранить (отъ искаженія = συντηρήσειν) имена ангеловъ»[1]). Одинъ изъ іудейскихъ изслѣдователей по этому поводу говоритъ: «существуютъ ясныя указанія на то, что подъ этими именами слѣдуетъ разумѣть святыя имена Божіи, сообщавшіяся только высшему классу посвященныхъ, которые послѣ и сами не осмѣливались произносить ихъ»[2]). Это мнѣніе не лишено нѣкоторой вѣроятности, такъ какъ извѣстно, что позднѣйшіе іудеи считали недозволеннымъ произносить имя «Іегова», окружали его особенною таинственностью и приписывали священнымъ согласнымъ этого слова (יהוה) мистическія добродѣтели[3]). По іудейскимъ преданіямъ, во времена втораго храма имя Іегова произносилось только первосвященникомъ при благословеніи народа въ великій день очищенія, а со времени смерти Симона Праведнаго, т. е. съ пер-

[1]) Bell. jud. II, 8. 7.

[2]) Jost. Geschichte des Judenthums und seiner Sekten. Bd. I, s. 212.

[3]) Stapfer. La Palestine au temps de Jésus-Christ. p. 442.

вой половины III-го вѣка предъ Р. Х., оно стало замѣняться словомъ «Адонаи»[1]). А благочестивые іудеи, достигшіе извѣстныхъ степеней святости, по увѣренію талмуда, кромѣ имени Іегова, знали еще другое имя Божіе изъ 12 буквъ и третье изъ 42 буквъ[2]),—и вотъ эти-то имена Божіи, обладавшія, по воззрѣнію позднѣйшихъ іудеевъ, чудодѣйственною силою[3]) и служившія поэтому предметомъ глубокихъ размышленій, и должны были, по мнѣнію нѣкоторыхъ, храниться ессеями въ строгой тайнѣ, или—по болѣе вѣрному переводу—должны были охраняться отъ всякаго искаженія. Но если даже разумѣть здѣсь и въ собственномъ смыслѣ имена ангеловъ, что представляется болѣе правдоподобнымъ, то это нисколько не говоритъ еще въ пользу зависимости ессенизма отъ парсизма, такъ какъ ученіе объ ангелахъ, составлявшее вообще одно изъ отличительныхъ и древнихъ ученій іудейской религіи[4]), получило особенно широкое развитіе въ іудействѣ въ послѣплѣнное время. «Мы хорошо знаемъ по іудейскимъ книгамъ этой эпохи, говоритъ Стапферъ, что фарисеи имѣли весьма полную и весьма развитую доктрину объ ангелахъ. Іудеи, продолжаетъ онъ, вѣровали въ существованіе небесныхъ духовъ, служащихъ посредниками между Богомъ и людьми; отсюда очень естественно, что ессеи вѣровали въ этомъ случаѣ также подобно своимъ соотечественникамъ и давали каждому классу ангеловъ особое названіе»[5]). Въ «Книгѣ Эноха», напр., какъ мы уже замѣчали, перечисляется до 30-ти именъ ангельскихъ и каждому классу ангеловъ назначается особая сфера дѣятельности[6]). Все это показываетъ, что ученіе объ ангелахъ не составляло въ ессенизмѣ чего-либо исключительнаго и специфическаго, и если-бы даже и соглашаться съ тѣмъ предположеніемъ, что ангелологія «Книги Эноха» и даже, пожалуй, нѣкоторыхъ неканоническихъ книгъ

---

[1]) Oehler. Theolog. d. Alt. Testam. Bd. I, s. 140. Ср. также Graetz. Gesch. der Juden. Bd. III, s. 103.

[2]) Kidduschin. 71, a. См. выше стр. 69.

[3]) Позднѣйшіе евреи—талмудисты, какъ извѣстно, даже чудеса Спасителя объясняли тѣмъ, что Онъ будто-бы похитилъ священное имя Іеговы, скрытое въ ковчегѣ и затѣмъ исчезнувшее [Еп. Христіанъ. Религіи древняго міра. т. III, стр. 26. Ср. Алексѣевъ. Бесѣды объ истинахъ св. вѣры и заблужденіяхъ талмудическихъ [Новгородъ, 1874]. Стр. 21.

[4]) Это ученіе проходитъ по всѣмъ священнымъ ветхозавѣтнымъ книгамъ, начиная съ самыхъ первыхъ главъ Книги Бытія.

[5]) Стапферъ. La Palestine au temps de Jésus-Christ. p. 441.

[6]) Книга Эноха. VI, 6; XX, 1; LXXXII, 10 и др.

Ветхаго Завѣта (напр., книги Товита) развилась подъ вліяніемъ персидскаго ученія объ ангелахъ [1]), то это, съ одной стороны, не служитъ еще доказательствомъ того, что-бы іудейское ученіе объ ангелахъ вообще цѣликомъ было заимствовано у персовъ[2]), а съ другой стороны, все это нисколько не подрываетъ того мнѣнія, что ессеи, организовавшіеся въ особую секту только уже во II-мъ вѣкѣ до Р. Х., когда, слѣдовательно, не могло быть и рѣчи о сильномъ вліяніи на іудеевъ со стороны персовъ, и безъ всякаго непосредственнаго заимствованія у этихъ послѣднихъ могли имѣть у себя развитую ангелологію.

11. Что касается ессейскаго «почитанія солнца», о которомъ говоритъ Гильгенфельдъ, искусственно сопоставляя для этого два различныя свидѣтельства Іосифа[3]), то мы уже замѣчали, что здѣсь не можетъ быть и рѣчи о какомъ-либо языческомъ идолопоклонническомъ культѣ, какимъ былъ культъ парсизма. «Ессеи являются вообще слишкомъ истыми іудеями, скажемъ мы словами Герцфельда[4]), что-бы на основаніи столь неопредѣленныхъ выраженій Іосифа[5]) приписывать имъ нѣчто языческое». То обстоятельство, что Іосифъ при этомъ разсказѣ хвалитъ ессеевъ за ихъ особенное благочестіе, а также за ихъ уваженіе къ Моисею, а слѣдовательно, и къ его закону, вполнѣ достаточно для того, что-бы лишить подобное предположеніе всякаго вѣроятія. Если и

---

1) См. у преосв. Х р и с а н ѳ а. Религіи древняго міра. т. III, стр. 140.

2) По мнѣнію преосв. Хрисанѳа, „Вавилонскій плѣнъ и знакомство съ вѣрованіями Вавилона могли имѣть и, по всей вѣроятности, имѣли нѣкоторое значеніе въ раскрытіи библейскаго ученія объ ангелахъ, но значеніе только внѣшнее: они возбуждали къ болѣе частному раскрытію этого вѣрованія, параллельно или въ сопоставленіи съ ученіемъ чуждой религіи“. Но наряду съ этимъ внѣшнимъ факторомъ, внѣшними историческими обстоятельствами, преосв. Хрисанѳъ поставляетъ и придаетъ наибольшее значеніе внутреннимъ причинамъ, требовавшимъ раскрытія библейской ангелологіи. „Съ болѣе полнымъ раскрытіемъ мессіанской идеи и приближеніемъ эпохи Новаго Завѣта, говоритъ онъ, небесный міръ становился ближе и ближе къ человѣку и принималъ болѣе опредѣленныя очертанія“. [Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству. т. III, стр. 133—134].

3) Употребленныя Іосифомъ слова, что ессеи обращались къ солнцу, „какъ-бы моля“[Bell. jud. II, 8. 5], Гильгенфельдъ поставляетъ въ непосредственную связь съ тѣмъ замѣчаніемъ іудейскаго историка, что ессеи крайне заботились о святости и чистотѣ своихъ колоній [Ibid. II, 8. 9], гдѣ собственно и рѣчи нѣтъ о солнцѣ.

4) Г е р ц ф е л ь д ъ. Geschichte des Volkes Israël. Bd. II, s. 408.

5) Bell. jud. II, 8. 5.

не соглашаться съ тѣмъ мнѣніемъ, что Іосифъ желалъ обозначить здѣсь только время молитвы ессеевъ, именно при восходѣ солнца, то все-же въ словахъ Іосифа едва-ли можно видѣть что-либо большее, какъ только указаніе на обычай ессеевъ совершать свои молитвы, обратившись лицомъ на востокъ, что̀ такъ не гармонировало съ обычаемъ остальныхъ іудеевъ. Не свидѣтельствуетъ о почитаніи солнца также и обычай ессеевъ старательно закутываться одеждою при отправленіи естественныхъ потребностей, на что указываетъ Гильгенфельдъ, такъ какъ они исполняли въ этомъ случаѣ только предписаніе Моисеева законодательства о чистотѣ израильскаго «стана, среди котораго ходитъ Іегова»[1]). Ессеи, считая свои колоніи именно такимъ станомъ, въ которомъ имѣетъ свое особенное мѣстопребываніе Богъ, и скрывали поэтому свои срамные члены и вообще все, по ихъ мнѣнію, нечистое—не предъ лучами солнца, но предъ сіяніемъ, или всевидящимъ окомъ Божіимъ.

12. Нельзя также производить вѣру ессеевъ въ божественное предопредѣленіе изъ персидскаго ученія о нормальной смѣнѣ міровыхъ періодовъ, такъ какъ эти представленія нисколько не аналогичны, а совершенно разнородны: вопросъ о божественномъ предопредѣленіи не имѣетъ никакого отношенія къ борьбѣ Ормузда и Аримана, а есть именно вопросъ іудейскаго богословія; и различныя рѣшенія этого вопроса, если вѣрить Іосифу, служили даже характернымъ и главнымъ признакомъ отличія между фарисеями, саддукеями и ессеями[2]).

13. Далѣе, Гильгенфельдъ проводитъ параллель между ученіемъ ессеевъ и ученіемъ персовъ о душѣ, говоря: «тотъ взглядъ, что душа происходитъ изъ тончайшаго эѳира, заключена въ тѣло, какъ въ темницу,—что добрыя души смертью освобождаются какъ-бы отъ продолжительнаго рабства, достигаютъ на Западѣ (по ту сторону океана) счастливаго и спокойнаго мѣста, напротивъ того, души злыхъ подвергаются наказаніямъ въ мрачномъ и холодномъ мѣстѣ,—этотъ взглядъ есть вполнѣ персидскій»[3]). Мы замѣчали уже, что только въ томъ случаѣ можно усматривать въ этомъ пунктѣ вліяніе язычества на ессенизмъ, если признавать, что Іосифъ вполнѣ точно передаетъ намъ здѣсь под-

---

1) Второз. XXIII, 13—14.

2) Antiqu. jud. XIII, 5. 9.

3) Гильгенфельдъ. Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1867, s. 102.

линное ученіе самихъ ессеевъ. Однако (какъ мы замѣчали также) полная достовѣрность свидѣтельства Іосифа, пользующагося при изложеніи этого ученія выраженіями древнихъ греческихъ поэтовъ и философовъ, представляется крайне сомнительною. Самъ Гильгенфельдъ по крайней мѣрѣ нисколько не колеблется заподозрить справедливость словъ Іосифа, замѣчая, что «онъ эллинизируетъ ессейское ученіе о душѣ такъ много, какъ это только возможно (so viel, als möglich)»[1]); тѣмъ не менѣе это признаніе все-же не помѣшало Гильгенфельду выразиться такимъ образомъ: «то представленіе ессеевъ, что безсмертная душа, которая какъ-бы магическимъ волшебствомъ была привлечена въ тѣло и которая затѣмъ смертью освобождается изъ этой темницы, вполнѣ соотвѣтствуетъ персидскому ученію о ферверахъ»[2]). Какъ-бы то ни было, но такое сопоставленіе, дѣлаемое Гильгенфельдомъ, едва-ли можетъ быть принято, такъ какъ ферверы, по ученію персовъ, совершенно не тождественны понятію о душѣ человѣческой. Подъ ферверами разумѣются геніи, присущіе не только всѣмъ людямъ, но и животнымъ, и вообще всѣмъ формамъ бытія. Дѣятельность ферверовъ обнимаетъ собою и небо, и землю: они—помощники Ормузда, они—защитники и покровители отдѣльныхъ лицъ, отдѣльныхъ тварей, отдѣльныхъ человѣческихъ учрежденій и разныхъ частныхъ формъ жизни[3]). «Хотя ферверы, замѣчаетъ Целлеръ, временно и соединяются съ своими избранниками, однако нигдѣ не высказывается того представленія, будто они на столь-же продолжительное время, какъ и души, входятъ въ тѣло человѣка или животнаго»[4]). Также и представленіе ессеевъ о раѣ «по ту сторону океана» едва-ли можетъ быть произведено изъ Персіи, такъ какъ трудно допустить, что-бы жители внутренней области въ верхней Азіи могли имѣть такое именно представленіе. Правда, Гильгенфельдъ допускаетъ здѣсь передѣлку ессеями ученія персовъ, замѣчая, что «персидское ученіе о пребываніи разлученныхъ отъ тѣлъ душъ благочестивыхъ на Западѣ, гдѣ солнце заходитъ, въ іудейской приморской странѣ едва-ли могло быть понимаемо иначе»[5]), но во всякомъ случаѣ это объясненіе

---

[1]) Гильгенфельдъ. Die jüdische Apokalyptik. s. 276. Ср. также Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1867, s. 102; 1868, s. 350; 1882, s. 283.

[2]) Гильгенфельдъ. Zeitschr. für wissensch. Theologie. 1868, s. 350.

[3]) Еп. Хрисанѳъ. Религія древняго міра. Т. I, стр. 532—533.

[4]) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 323.

[5]) Гильгенфельдъ. Zeitschrift. 1868, s. 350, anm. 3.

—уже явная натяжка, тѣмъ болѣе, что и самъ Гильгенфельдъ признаетъ, что «это ученіе ессеевъ есть преобразованіе іудейской народной вѣры въ призрачную жизнь душъ умершихъ въ преисподней до воскресенія, и что оно вполнѣ согласуется съ представленіемъ «Книги Эноха», которая знаетъ «на Западѣ четыре прекрасныхъ мѣста для душъ умершихъ людей до дня суда»[1]). Мы уже приводили соотвѣтственныя выдержки изъ «Книги Эноха», удостовѣряющія, что эсхатологическое ученіе этой книги, дѣйствительно, весьма подходитъ къ ученію ессеевъ; слѣдовательно, это послѣднее во II-мъ вѣкѣ до Р. Х. имѣло уже, такъ сказать, право гражданства и въ средѣ самихъ іудеевъ. Наконецъ, въ данномъ случаѣ нельзя упускать изъ вниманія и того обстоятельства, что эсхатологическія воззрѣнія персовъ представляли значительныя отличія отъ воззрѣній ессеевъ; такъ, души умершихъ, по ученію персовъ, должны проходить мостъ «чинневадъ», или «цинватъ»[2]), страшный для нечестивыхъ и безопасный для праведныхъ: только тѣ благополучно проходятъ чрезъ него, которые вѣрно служили Ормузду, нечестивые-же низвергаются въ бездну ада[3]). Добрыхъ сопровождаетъ на ихъ пути молодая дѣвица, олицетворяющая собою добрыя дѣла, а нечестивыхъ встрѣчаетъ по смерти злая, ненавистная женщина, которую съ ругательствами отводятъ въ адъ злые дэвы; по переходѣ черезъ мостъ чинневадъ добрые вступаютъ подъ покровительство доброй собаки Песошорумъ и покрываются блескомъ[4]). Для нихъ есть три отдѣленія, соотвѣтственно добрымъ мыслямъ, добрымъ словамъ и добрымъ дѣламъ; съ другой стороны, есть также и три ада для нечестивыхъ, гдѣ находится змѣй Ашмогъ съ двумя ногами[5]). Всего этого, какъ извѣстно, нѣтъ въ эсхатологіи ессеевъ; между тѣмъ, если-бы ессеи, дѣйствительно, были знакомы съ персидскимъ эсхатологическимъ ученіемъ и подверглись его вліянію, какъ предполагаетъ это Гильгенфельдъ, то не видно причины, почему-бы они заимствовали у персовъ только лишь менѣе оригинальныя черты ихъ ученія, притомъ такія черты, которыя имъ нужно было еще перерабатывать, чтобы примѣнить ихъ къ своей странѣ, а такія отличительныя особенно-

---

1) Гильгенфельдъ. Ibid. 1868, s. 350.

2) Шпигель. Avesta. Vendidad, XIX farg.

3) См. первую часть Яснъ [одинъ изъ древнѣйшихъ религіозныхъ памятниковъ персовъ] XVII, 2; XIX, 4 и 9.

4) Vendidad. XIX.

5) Шпигель. Avesta. Bd. III, s. LXXIV.

сти и образы, какъ мостъ, собака, змѣй, не привлекли ихъ вниманія[1]). Гильгенфельдъ высказываетъ еще предположеніе, что ессеи заимствовали изъ персидской религіи также и ученіе о воскресеніи тѣлъ. Но не говоря уже о томъ, что ессеи, по всѣмъ даннымъ, совершенно отрицали воскресеніе тѣлъ, такъ какъ Іосифъ ничего не говоритъ о немъ, хотя и подробно трактуетъ о вѣрѣ ессеевъ въ безсмертіе[2]), замѣтимъ, что ученіе о воскресеніи составляло одинъ изъ существенныхъ членовъ вѣры іудейскаго народа[3]), и если-бы даже оно дѣйствительно было у ессеевъ, то это еще нисколько не свидѣтельствовало-бы о какой-либо зависимости ессенизма отъ парсизма въ данномъ отношеніи.

14. Что касается магіи ессеевъ, то прежде всего существованіе ея у нихъ не можетъ быть доказано съ полною несомнѣнностью. Изъ того, что ессеи извлекали изъ писаній древнихъ мужей то, что̀ полезно для души и для тѣла, еще не слѣдуетъ съ необходимостью, что-бы они употребляли именно какія-либо магическія формулы заклинаній, такъ какъ прямо замѣчается, что при

---

1) Совершенно противоположное мы видимъ у магометанъ, которые заимствовали изъ персидской религіи представленіе о Чинневатѣ.

2) Гильгенфельдъ основываетъ свое мнѣніе о присутствіи у ессеевъ ученія о воскресеніи на свидѣтельствѣ Ипполита, который хотя въ своемъ разсказѣ объ ессеяхъ и слѣдуетъ Іосифу, но видоизмѣняетъ слова Іосифа въ Bell. jud. II, 8. 11: Ἔῤῥωται παρ' αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν, такимъ образомъ: „Ἔῤῥωται δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ ὁ τῆς ἀναστάσεως λόγος· ὁμολογοῦσι γὰρ καὶ τὴν σάρκα ἀναστήσεσθαι“ [Philosophoumena, IX, 27]. Очевидно, этому позднѣйшему свидѣтельству [отъ III вѣка по Р. Х.] нельзя придавать большой силы и предпочитать его свидѣтельству Іосифа.

3) Въ подтвержденіе этого достаточно сослаться на слѣдующія мѣста св. ветхозавѣтныхъ писаній: „я знаю, [что] Искупитель мой живъ, и Онъ въ послѣдній день возставитъ изъ праха распадающуюся кожу мою сію, и я во плоти моей узрю Бога“ (Іов. XIX, 25—26],—восклицаетъ праведный Іовъ, ясно исповѣдывая этимъ свою вѣру въ единичное воскресеніе. Также и Псалмопѣвецъ высказываетъ вѣру въ нетлѣніе тѣла: „Ты не оставишь души моей въ адѣ, и не дашь святому твоему увидѣть тлѣніе“ [Пс. XV, 10]. Пророки еще рѣшительнѣе говорятъ объ имѣющемъ быть всеобщемъ воскресеніи: „оживутъ мертвецы твои, Господи, возстанутъ мертвыя тѣла!—взываетъ пророкъ Исаія. Воспрянете и торжествуйте поверженные въ прахѣ: ибо роса Твоя—роса растеній, и земля извергнетъ мертвецовъ“. [Ис. XXVI, 19]. Точно такъ-же отъ лица Бога говоритъ и современный Исаіи пророкъ Осіи: „отъ власти ада Я искуплю ихъ, отъ смерти избавлю ихъ“. [Ос. XIII, 14]. Подобное-же читаемъ у пророка Даніила: „и многіе изъ спящихъ въ прахѣ земли пробудятся, одни—для жизни вѣчной, другіе—на вѣчное поруганіе и посрамленіе“ [Дан. XII 2].

своихъ лѣченіяхъ они пользовались извѣстными имъ цѣлебными свойствами кореньевъ и камней. Но если-бы и допустить существованіе у нихъ магическихъ заклинаній, то это еще не говоритъ о происхожденіи таковыхъ именно изъ Персіи. «Волшебство, волшебныя формулы и волшебныя книги въ послѣдніе вѣка предъ Р. Х. повсюду были слишкомъ распространеннымъ явленіемъ, скажемъ мы словами Целлера, такъ что изъ склонности ессеевъ къ этимъ вещамъ нельзя заимствовать никакого указанія относительно ихъ происхожденія»[1]). Кромѣ этого Іосифъ Флавій своимъ разсказомъ о заклинателѣ Елеазарѣ[2]) прямо удостовѣряетъ насъ въ томъ, что этотъ родъ врачеванія практиковался въ его время и въ Іудеѣ, подтвержденіе чего мы можемъ находить также у Іустина Мученика, писателя II-го вѣка, который указываетъ на существованіе въ его время далеко немалочисленныхъ и явныхъ заклинателей среди іудеевъ[3]). Слѣдовательно, заклинаніе совершенно не было спеціально ессейской чертой.

15. Наконецъ, и самое производство имени ессеевъ отъ חזן нисколько не говоритъ въ пользу персидскаго происхожденія ессенизма, а, напротивъ, если-бы оно было справедливо, то скорѣе указывало-бы на связь ихъ съ древнимъ еврейскимъ пророчествомъ. Однако самъ Гильгенфельдъ впослѣдствіи отказался отъ этой этимологіи, сознавши, что «двойная сигма (σσ) въ словѣ ἐσσηνοί не можетъ быть объяснена изъ еврейскаго «חזן»[4]).

Такимъ образомъ оказывается, что аналогіи, приведенныя Гильгенфельдомъ, отчасти невѣрны, отчасти малозначительны, отчасти гораздо проще и естественнѣе могутъ быть объяснены изъ самого іудейства[5]), чѣмъ изъ религіи Ормузда, а вообще всѣ онѣ, въ виду сказаннаго, недостаточны для того, что-бы убѣдительнымъ образомъ доказывать историческую связь и генетическую

---

1) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 322.

2) Antiqu. jud. VIII, 2. 5.

3) Разговоръ св. Іустина съ Трифономъ іудеемъ. Гл. 85. См. Памятники древней христ. письм. въ перев. Преображенскаго. Т. III, стр. 288.

4) Гильгенфельдъ. Zeitschrift für wissensch. Theol. 1868. s. 346.

5) Достойно замѣчанія, что Ляйтфутъ, раздѣляющій мнѣніе Гильгенфельда о значительномъ вліяніи парсизма на образованіе ессенизма, тѣмъ не менѣе упрекаетъ названнаго ученаго за мелочность и случайность приводимыхъ имъ сходствъ (Epistles to the Colossians. p. 386, прим. 1), и самъ онъ съ своей стороны отмѣчаетъ только лишь пять пунктовъ сходства, считаемыхъ имъ наиболѣе характеристичными: дуализмъ, почитаніе солнца, ученіе объ ангелахъ, занятіе магіей и очищенія [Lightfoot. Op. cit. 385—386].

зависимость ессенизма отъ парсизма. Но неудовлетворительность гипотезы Гильгенфельда должна обнаружиться еще болѣе, если обратить вниманіе на то, что указанныя имъ аналогіи далеко не обнимаютъ собою всѣхъ отличительныхъ особенностей ессенизма, и что въ этомъ послѣднемъ имѣли мѣсто, между прочимъ, и такія особенности, которыя рѣшительно не могутъ быть выведены изъ парсизма. Это особенно нужно сказать о безбрачіи и постахъ: то и другое стоитъ въ совершенномъ противорѣчіи съ воззрѣніями персовъ. Каждый персъ считалъ вступленіе въ бракъ одною изъ священнѣйшихъ религіозныхъ обязанностей своихъ, вслѣдствіе чего у персовъ бракъ былъ въ весьма большомъ уваженіи[1]). По свидѣтельству Геродота, «достоинство человѣка опредѣлялось въ Персіи числомъ его дѣтей, и царь ежегодно посылалъ дары тѣмъ, которые имѣли ихъ наибольше»[2]). Съ другой стороны, хотя у персовъ не было кровавыхъ жертвъ, тѣмъ не менѣе у нихъ вовсе не запрещалось употребленіе мясной пищи[3]). Очевидно поэтому, что эти отличительные обычаи не могли возникнуть въ ессенизмѣ подъ вліяніемъ парсизма, такъ что если-бы принимать гипотезу Гильгенфельда, то для объясненія ихъ происхожденія все-же нужно было-бы искать причинъ гдѣ-либо въ иномъ мѣстѣ. Мы тѣмъ менѣе обязаны настаивать на этомъ утвержденіи, что самъ Гильгенфельдъ послѣ приведенныхъ имъ аналогій все-же вынужденъ былъ сдѣлать слѣдующее признаніе: «но и парсизмъ, какъ теперь я вижу, говоритъ онъ, не достаточенъ для того, что-бы объяснить всѣ тѣ особенности, которыя (по его мнѣнію) нельзя вывести изъ внутренняго развитія іудейства»[4]), и потому названный ученый «не сомнѣвается допустить уже весьма значительное вліяніе на ессенизмъ со стороны буддизма»[5]), изъ котораго онъ думаетъ выводить нѣкоторыя изъ отличительныхъ чертъ ессенизма[6]).

---

1) Шпигель. Avesta. Vendidad. XIV, s. 64—67.

2) Геродотъ. Lib. I, cap. 106.

3) Шпигель. Avesta. Bd. II, s. 71.

4) Гильгенфельдъ. Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1867, s. 103.

5) Гильгенфельдъ. Ibid. s. 105.

6) Въ зависимость отъ буддизма Гильгенфельдъ поставляетъ главнымъ образомъ аскетическія воздержанія ессеевъ: ихъ безбрачіе, воздержаніе отъ употребленія мяса и вина, воздержаніе отъ помазанія масломъ, отверженіе кровавыхъ жертвъ; изъ буддизма-же онъ выводитъ дѣленіе ессеевъ на 4 класса [вопреки своему-же вышеприведенному утвержденію, яко-бы они дѣлились на 3 класса], ихъ безусловное повиновеніе начальникамъ ордена, отверженіе

Наконецъ, разсматриваемая нами гипотеза не можетъ быть оправдана и съ исторической точки зрѣнія. Мы уже не говоримъ о томъ, что Гильгенфельдъ въ защиту ея не приводитъ никакихъ историческихъ свидѣтельствъ, но и помимо этого слабую сторону означенной гипотезы составляетъ то, что ею, вопреки исторіи, предполагается самое сильное вліяніе парсизма на іудейство именно въ то время, когда персидская монархія была разрушена Александромъ Великимъ и когда вся передняя Азія, подчинившись Македонскому господству, вмѣстѣ съ тѣмъ сама подверглась сильному вліянію греческой цивилизаціи. Этотъ фактъ едва-ли могъ способствовать распространенію Зороастровой религіи, да и вообще въ періодъ времени отъ средины III-го столѣтія предъ Р. Х., когда на развалинахъ персидской имперіи основано было парѳянское государство, до половины III-го столѣтія нашей эры, когда персидская монархія, а вмѣстѣ съ нею и Зороастрова религія, были снова возстановлены, вліяніе этой послѣдней по необходимости должно было ограничиваться самыми тѣсными предѣлами. Правда, защитники разсматриваемой нами теоріи[1]) не думаютъ видѣть въ означенныхъ фактахъ препятствія для распространенія парсизма, предполагая, что самое разрушеніе имперіи, которое должно было имѣть своимъ слѣдствіемъ разсѣяніе послѣдователей Зороастровой религіи, могло-де отчасти способствовать распространенію религіозныхъ идей и обычаевъ парсизма; но во всякомъ случаѣ, если-бы и допустить присутствіе персидскихъ маговъ въ Палестинѣ, то все-же нельзя слишкомъ преувеличивать значеніе этого факта въ исторіи іудейства. Крайне сомнительнымъ представляется, что-бы послѣплѣнные іудеи, по возвращеніи на свою родину, оказались теперь болѣе склонными къ усвоенію персидскихъ воззрѣній подъ вліяніемъ незначительнаго числа переселенцевъ изъ Персіи, чѣмъ въ то время, когда они сами, находясь въ плѣну у персовъ, должны были входить въ частыя и непосредственныя сношенія съ послѣдователями парсизма и могли нѣсколько ознакомиться съ ихъ религіозными обычаями. Во всякомъ случаѣ нѣтъ никакихъ достаточныхъ основаній видѣть въ ессеяхъ общество іудеевъ, сознательно воспринявшихъ Зороастрову религію и философію, или даже только объединившихъ идеи и воззрѣнія персидской религіи

собственности и отверженіе рабства, явившееся, по его мнѣнію, слѣдствіемъ буддійскаго ученія о равенствѣ всѣхъ людей между собою. [Гильгенфельдъ. Zeitschr. für wissensch. Theol. 1867. s. 104—105].

1) Напр. Лайтфутъ. Op. cit. p. 387.

съ системой іудейскаго вѣроученія,—и предполагать, что это-то именно и побудило ихъ отдѣлиться отъ обще-національной жизни и образовать особый орденъ. Другими словами: нельзя къ предполагаемомъ вліяніи парсизма, идущемъ отъ нѣкоторыхъ послѣдователей этой религіи, переселившихся въ Палестину, видѣть первую причину происхожденія ессенизма, а если, быть можетъ, и нельзя категорически отрицать того, что-бы ессенизмъ во всѣхъ своихъ чертахъ былъ рѣшительно свободенъ отъ всякаго вліянія со стороны парсизма, то все-же это вліяніе можетъ быть допущено только лишь въ качествѣ случайнаго элемента и второстепеннаго фактора, не имѣвшаго большаго значенія въ данномъ случаѣ.

Итакъ, гипотеза о персидскомъ происхожденіи ессенизма не можетъ быть признана вполнѣ состоятельной въ научномъ отношеніи: она не только не рѣшаетъ удовлетворительнымъ образомъ вопроса о происхожденіи этой секты, но не даетъ также объясненія и всѣмъ отличительнымъ особенностямъ ея. По сознанію самихъ защитниковъ означенной гипотезы, изъ парсизма не могутъ быть выведены нѣкоторыя, весьма существенныя особенности ессенизма, и для восполненія этого пробѣла они принуждены искать какого-либо инаго источника, который и указывается ими именно въ буддизмѣ.

Такимъ образомъ мы встрѣчаемся здѣсь съ теоріею, которая еще не такъ давно считалась чуть-ли не самой слабой изъ всѣхъ гипотезъ, предложенныхъ для объясненія происхожденія ессенизма, но въ послѣднія десятилѣтія, подъ вліяніемъ духа времени, эта теорія стала пріобрѣтать все большую и большую популярность, и въ настоящее время она имѣетъ уже не малое число приверженцевъ среди западныхъ ученыхъ раціоналистическаго направленія. Говоря это, мы имѣемъ именно въ виду теорію, выводящую ессенизмъ изъ буддизма, къ разсмотрѣнію которой мы теперь и обратимся.

Буддизмъ въ настоящее время не только сталъ предметомъ всесторонняго изученія многихъ выдающихся ученыхъ Западной Европы, но привлекаетъ къ себѣ большое вниманіе также со стороны почти всего западно-европейскаго общества. «Когда лѣтомъ 1889 года, пишетъ профессоръ А. А. Олесницкій, Леонъ де-Росни, читалъ въ Парижѣ, въ Сорбоннѣ, публичныя лекціи о буддизмѣ, то можно было подумать, что Парижъ весь покланяется

цѣ. Необычайный энтузіазмъ владѣлъ публикой; ученыя лекціи
ратились въ проповѣдь, которую слушали съ благоговѣніемъ;
ціи заканчивались пѣснями въ честь Будды»[1]). Въ столицѣ
нцузовъ увлеченіе буддизмомъ дошло до такой степени, что «во
гихъ аристократическихъ домахъ Парижа устрояются въ на-
ящее время изящныя кумирни, гдѣ дымъ сандальнаго дерева
ится предъ идолами Будды и возносятся покаянныя молитвы
Амитабѣ, правителю рая Сукавати,—что присутствующіе на
итвѣ исполняютъ обрядъ индійскаго очищенія, одѣваются въ
бенную одежду кающихся буддистовъ, совершаютъ омовенія»[2]),
наконецъ, спеціально выписываютъ изъ Японіи жрецовъ для
ершенія торжественныхъ языческихъ обрядовъ[3]). Вообще во
анціи можно найти теперь не мало такихъ поклонниковъ
дизма, которые усиленно стараются о распространеніи это-
языческаго культа среди христіанъ и въ этихъ цѣляхъ
ьезно помышляютъ даже о созваніи въ Парижѣ собора
дистовъ, «долженствующаго заняться вопросами формаль-
й пропаганды буддизма во Франціи и въ другихъ странахъ
ропы»[4]). Интересъ къ буддизму на Западѣ увеличился въ осо-
ности съ тѣхъ поръ, какъ нѣкоторые изъ раціоналистическихъ
ателей, отрицающихъ сверхъестественное происхожденіе хри
анства и пытающихся доказать, что оно, подобно всѣмъ
альнымъ, естественнымъ религіямъ, составляетъ продуктъ
овѣческаго разума, дерзнули выводить христіанство изъ буд-
ма, утверждая, яко-бы отсюда всецѣло заимствованы вѣроуче-
и нравоученіе нашей богооткровенной религіи, основанной
сподомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ, и яко-бы источникомъ
истіанскихъ каноническихъ евангелій послужили буддійскія ле-
ды[5]). Изыскивая доказательства въ пользу мнѣнія о возмож-
сти вліянія буддизма на христіанство, нѣкоторые изъ означен-
хъ изслѣдователей нашли весьма удобнымъ остановить свое
иманіе на ессенизмѣ, и въ ессеяхъ стали видѣть естественныхъ
средниковъ въ передачѣ идей буддизма христіанству. Такой

---

1) Прибавл. къ Церковнымъ Вѣдомостямъ. 1890 г. № 48; стр. 1611.

2) Приб. къ Церковнымъ Вѣдом. 1891 г. № 10; стр. 303—304.

3) Ibid. 1891 г. № 39; стр. 1357.

4) Ibid. 1890 г. № 48; стр. 1611.

5) Таковы, напр., Ляссенъ, Эйтель, Гартманъ, Кэппенъ и др. Но съ осо-
ною настойчивостью защищаетъ это мнѣніе Зейдель въ сочиненіи: Das
angelium von Jesu. Leipzig, 1882.

взглядъ на ессеевъ, какъ на первоначальныхъ носителей буддійскаго преданія, переданнаго будто-бы ими христіанству, высказали: Станлей[1]), Лилли[2]), Бюрнуфъ[3]), Бунзенъ[4]) и др. Эти-то раціоналисты въ особенности взяли подъ свою защиту мнѣніе о буддійскомъ происхожденіи ессейства и, обставивъ его нѣкоторыми, по ихъ мнѣнію, достаточно основательными аргументами, постарались придать ему видъ научно обоснованной теоріи. Мы имѣли подъ руками главнымъ образомъ сочиненіе Лилли, и потому при изложеніи и разборѣ означенной теоріи будемъ имѣть въ виду по преимуществу этого ученаго. Считаемъ, однако, нужнымъ оговориться, что это нисколько не повредитъ обстоятельному и безпристрастному обсужденію данной теоріи, такъ какъ другіе изслѣдователи, раздѣляющіе взглядъ Лилли на роль ессенизма во всемірной исторіи, приводятъ въ подтвержденіе своего мнѣнія въ сущности тѣ-же самые аргументы, какіе мы находимъ и у Лилли.

Прежде всего Лилли, подобно всѣмъ тѣмъ ученымъ, теоріи которыхъ мы уже разсмотрѣли, останавливаетъ свое вниманіе на отличительныхъ учрежденіяхъ и обычаяхъ ессеевъ и указываетъ нѣкоторыя подмѣченныя имъ сходства этихъ обычаевъ съ имѣвшими мѣсто въ общинѣ буддистовъ, а затѣмъ переходитъ къ доказательству того положенія, что столь раннее проникновеніе буддизма на Западъ, какое предполагается означенною теоріей, представляется будто-бы фактомъ не только вполнѣ вѣроятнымъ, но и прямо несомнѣннымъ.

Слѣдуя избранному нами плану, мы обратимся прежде всего къ разсмотрѣнію приводимыхъ имъ аналогій. 1, Во-первыхъ, говоритъ Лилли, однимъ изъ главныхъ принциповъ ессеевъ, подобно тому, какъ и буддистовъ, былъ усиленный вегетаріанизмъ. Ессеи при этомъ отказывались даже ходить въ Іерусалимъ для приношенія храмовыхъ (кровавыхъ) жертвъ, боясь быть побитыми камнями. 2, Ессеи имѣли «синедріонъ справедливости», подобно буддійской сангхѣ[5]), при чемъ исключеніе изъ общества было главнымъ наказаніемъ

---

[1]) Stanley. An Outline of the future Religion. London. 1884.

[2]) Lillie. Buddhism in Christendom. London. 1887.

[3]) Burnouf. Le Bouddhisme en Occident, въ журналѣ Revue de deux Mondes. 1888, 15 jul.

[4]) Bunsen. Die Ueberlieferung. Ihre Entstehung und Entwickelung. I—II B—de. Leipzig. 1889.

[5]) Такъ называлась община буддійскихъ монаховъ, составляющая буддійское [illegible] въ тѣсномъ смыслѣ этого слова.

у тѣхъ и у другихъ. 3, Ессеи, подобно буддистамъ, запрещали рабство, войну, месть, корыстолюбіе, ненависть и пр. 4, Хотя обращеніе лица на востокъ и поклоненіе солнцу, обратившись на востокъ, есть одна изъ «мерзостей» Іезекіиля, однако ессеямъ запрещено было говорить утромъ прежде совершенія утренней молитвы къ солнцу. А солнце есть спеціальная эмблема Будды, именуемаго «высшимъ солнцемъ, лучи котораго, далеко простираясь, озаряютъ и освѣщаютъ всѣ вещи». 5, Ессеи, подобно буддійскимъ монахамъ, имѣли странныя постановленія о томъ, какъ плевать и совершать другія естественныя отправленія; у ессеевъ они опредѣлялись суевѣрнымъ почитаніемъ субботняго дня, а у буддистовъ суевѣрнымъ уваженіемъ къ пагодамъ. 6, Въ буддійскихъ монастыряхъ господствуетъ строгое повиновеніе вмѣстѣ съ совершенно суевѣрнымъ взглядомъ на личность начальника, старшаго. Въ притчахъ Buddhagosa (Буддагаши) есть наивный разсказъ о злонамѣренномъ Муни, который, воспользовавшись уходомъ своего младшаго собрата, легъ на порогѣ входной двери, ведущей въ хижину, гдѣ оба они спали, съ тою цѣлью, что-бы послушникъ нечаянно совершилъ великій грѣхъ, переступивъ черезъ голову своего начальника. У ессеевъ подобныя суевѣрія, были обычны: у нихъ если кто-либо случайно касался края одежды своего собрата, стоявшаго на низшей степени чистоты, то онъ долженъ былъ проходить всѣ роды очищенія. 7, Принципъ строгой бережливости и простоты въ одеждѣ былъ проведенъ буддистами и ессеями до крайности. Шраманы (аскеты или отшельники) для своего одѣянія должны были сшивать негодныя тряпки, собранныя путемъ нищенствованія. Ессеи также употребляли для ношенія изветшавшія одежды своихъ единовѣрцевъ (?), не снимая ихъ до тѣхъ поръ, пока онѣ не превращались въ лохмотья. 8, Ессеи, какъ и буддисты, имѣли 8 степеней совершенства во внутреннемъ, или духовномъ познаніи. Въ заключеніе Лилли сопоставляетъ: 9, ессейскія омовенія съ обрядомъ посвященія, или—по словамъ Лилли—крещенія (abhisheka) у буддистовъ, и 10, ессейскія трапезы—съ пищею буддистовъ, учившихъ-де, что тѣ, которые имѣютъ вѣру, сдѣлаются сынами Будды и примутъ участіе въ «пищѣ царства»[1]).

Таковы аналогіи, которыя обыкновенно приводятся въ качествѣ аргументовъ въ защиту мнѣнія о происхожденіи ессенизма

---

[1]) Лилли. Buddhism in Christendom. p. 78—83.

подъ вліяніемъ буддизма. Легко видѣть, что всѣ онѣ далеко
обнимаютъ собою всѣхъ существенныхъ особенностей ессейс
секты, и что если и есть между ними такія, которыя, дѣйст
тельно, отмѣчаютъ существовавшее на самомъ дѣлѣ сходство м
ду разсматриваемыми доктринами, то эти черты сходства
касаются мелочей и вещей безразличныхъ самихъ по себѣ (нап
пункты подъ цифрами 2, 5 и 6), или-же должны быть призна
совершенно случайными, происшедшими независимо другъ
друга подъ вліяніемъ одинаковыхъ въ обоихъ случаяхъ причи
а не вслѣдствіе какого-либо заимствованія или подражанія (нап
пункты 1, 3 и 7) [1]).

Во избѣжаніе излишнихъ повтореній мы не станемъ раз
рать въ отдѣльности каждый пунктъ указываемаго сходства
считаемъ достаточнымъ привести здѣсь сужденіе объ этихъ а
логіяхъ, проводимыхъ между ессенизмомъ и буддизмомъ, одн
изъ выдающихся англійскихъ богослововъ и знатоковъ будди
—Келлога. «Нерѣдко, говоритъ онъ, (для подтвержденія мнѣні
зависимости христіанства отъ буддизма) указываютъ на ессее
ученіе и образъ жизни которыхъ находились будто-бы подъ в
ніемъ буддизма. Но лучшіе авторитеты рѣшительно отказываю
признать такую связь между буддизмомъ и ессенизмомъ. Прав
ессеи, какъ и буддисты, были монахами своего рода; но в
монашество было въ то время не исключительнымъ, а шир
распространеннымъ явленіемъ,—оно встрѣчается и среди так
народовъ, на которыхъ буддизмъ, несомнѣнно, не могъ имѣть
какого вліянія. Кромѣ того практиковавшееся у ессеевъ совмѣст
занятіе ручными ремеслами стоитъ въ прямомъ противорѣчіи
буддійскимъ монашествомъ, запрещавшимъ такой трудъ и замѣн
шимъ его нищенствомъ. Что касается ессейскаго целибата, в
держанія отъ мясной пищи и заботы о духовной жизни, то п
вила относительно всего этого настолько часто встрѣчаются
религіозныхъ системахъ, не имѣвшихъ ни малѣйшей историчес
связи между собою, что совершенно неосновательно заключ
отсюда о существованіи связи между буддизмомъ и ессенизмомъ»

---

[1]) Остальные пункты должны быть вовсе исключены, такъ какъ от
ченныя въ нихъ аналогіи имѣютъ лишь призрачный, или воображаемый х
ктеръ сходства, что будетъ выяснено ниже.

[2]) Келлогъ. The Light of Asia and the Light of the World. Ру
перев. въ Труд. Кіевской Дух. Академіи, подъ редакціею Ѳ. С. Орнатск
1890 г. № 10, стр. 275.

Въ приведенномъ замѣчаніи Келлогъ указываетъ одну изъ самыхъ существенныхъ разницъ между сектою ессеевъ и монашескими общинами буддистовъ, заключающуюся въ томъ, что послѣдователи буддизма, согласно тому принципу, что вся жизнь и всѣ силы монаха всецѣло должны быть посвящены духовнымъ упражненіямъ, рѣшительно отрицали всякое воспитательное значеніе работы, и всю свою жизнь проводили въ праздномъ умозрѣніи; между тѣмъ объ ессеяхъ извѣстно, что они все свое время, исключая субботы, посвящали разнаго рода практическимъ занятіямъ и работамъ, удѣляя только нѣсколько часовъ для принятія пищи. Въ дополненіе къ замѣчанію Келлога мы съ своей стороны отмѣтимъ еще и нѣкоторыя другія болѣе или менѣе существенныя различія между ессенизмомъ и буддизмомъ.

Такъ, весьма существенное различіе обнаруживается уже въ самомъ составѣ той и другой изъ разсматриваемыхъ нами общинъ и въ самомъ способѣ принятія въ нихъ новыхъ членовъ, чего-бы не должно было быть, если-бы ессенизмъ, какъ предполагаютъ, представлялъ изъ себя ни что иное, какъ одну изъ буддійскихъ монашескихъ общинъ. Во-первыхъ, изъ древнѣйшихъ буддійскихъ памятниковъ, между которыми первое мѣсто занимаютъ надписи царя Асоки и такъ называемая Vinaja Pitaka[1]), съ несомнѣнностью явствуетъ, что уже въ то отдаленное время община послѣдователей Будды, извѣстная и тогда подъ именемъ сангхи, состояла не только изъ монаховъ, но также и изъ монахинь[2]), и что кромѣ тѣхъ и другихъ—монашествующихъ въ собственномъ смыслѣ слова, къ ней принадлежали еще также «почитатели» (upâsaka) и «почитательницы» (upasika) Будды[3]). Эти послѣдніе, оставаясь въ прежнемъ свѣтскомъ состояніи, продолжали вести брачную жизнь, пользоваться своимъ имуществомъ и пр., и выражали свое сочувствіе къ общинѣ вкладами и разнаго рода благотворительными учрежденіями, сообразно достатку каждаго. Безъ этихъ мірянъ былъ-бы совершенно немыслимъ и орденъ нищенствующихъ обоего пола, потому что они удовлетворяли необхо-

---

а) О надписяхъ Асоки будетъ сказано подробнѣе ниже; что-же касается Винайи-питаки, то такъ назывался одинъ изъ древнѣйшихъ отдѣловъ буддійскаго канона, заключающій въ себѣ узаконенія относительно монашеской жизни исповѣдниковъ буддизма.

2) По индійскому выраженію: „bhikkhu“ [бикшу] и „bhikkhuni“ [бикшуни]; что собственно значитъ: „нищіе“ и „нищенки“.

3) См. у Минаева. Журн. Мин. Нар. Просв. 1879 г. Янв. стр. 6.

димымъ потребностямъ общины и оказывали ея членамъ различныя вспомоществованія[1]). Составъ ессейской общины былъ иной. Здѣсь прежде всего совсѣмъ не было никакого раздѣленія членовъ ордена на ессеевъ—монаховъ и ессеевъ—мірянъ, а всѣ вели одинаковый образъ жизни; а затѣмъ, что самое главное, ессеи, ведущіе безбрачную жизнь, рѣшительно исключали изъ своего общества женщинъ, чего не дѣлали буддійскіе монахи[2]).

Во-вторыхъ, ессеи, насколько это намъ извѣстно, принимали въ свое общество всѣхъ безъ различія званія и состоянія, не дѣлая въ этомъ отношеніи никакихъ ограниченій и требуя лишь отъ всѣхъ желающихъ присоединиться къ нимъ трехлѣтняго испытанія, имѣвшаго цѣлью показать, что испытуемый былъ способенъ раздѣлять образъ жизни ессеевъ. Между тѣмъ у буддистовъ, даже во времена ближайшія къ Буддѣ, замѣчаются уже въ этомъ отношеніи извѣстныя ограниченія. Такъ, хотя буддизмъ въ принципѣ признавалъ за всѣми безъ различія кастами право вступать въ монашескую общину, тѣмъ не менѣе фактическій составъ буддійской первообщины вовсе не соотвѣтствовалъ этому, такъ какъ, по тщательному изслѣдованію ученыхъ индіологовъ, въ древнѣйшихъ буддійскихъ текстахъ встрѣчаются только единичныя указанія на такихъ, которые вышли изъ простыхъ гражданъ; въ общемъ-же буддійская первообщина носитъ совершенно «аристократическій характеръ»[3]). «Мнѣ не встрѣчалось въ священныхъ текстахъ, свидѣтельствуетъ такой авторитетный знатокъ буддизма, какъ проф. Ольденбергъ, ни одного указанія на принадлежность чандалы, паріи той эпохи, къ числу членовъ буддійской общины»[4]), а въ другомъ мѣстѣ онъ-же говоритъ, что «дѣйствительный составъ лицъ, окружавшихъ Будду, и вся сплошь древнѣйшая община далеко не соотвѣтствовали теоріи уравненія правъ для всѣхъ, и что въ средѣ буддизма сказывается рѣшительная наклонность къ аристократіи, какъ наслѣдіе, завѣщанное ему прошлымъ»[5]). Что-же касается послѣдующаго времени, то въ одной изъ книгъ буддійской священной письменности, извѣстной подъ именемъ Ма-

[1]) Ольденбергъ. Будда, его жизнь, ученіе и община. Русск. перев. Москва, 1884 г. Стр. 312; ср. 137.

[2]) Женщины были допускаемы въ общину только тою незначительною фракціею ессеевъ, которая не отвергала брачной жизни.

[3]) Voigt. Buddhismus und Christenthum. s. 12.

[4]) Ольденбергъ. Будда, его жизнь, ученіе и община. стр. 133.

[5]) Ibid. стр. 131.

hâvagga[1]), содержится цѣлый рядъ постановленій касательно тѣхъ условій, которымъ должны были удовлетворять желающіе вступить въ буддійскую общину, при чемъ перечисляются цѣлыя категоріи такихъ людей, которыхъ запрещено было принимать въ сангху. На первомъ планѣ стоятъ тамъ люди съ тяжкими тѣлесными увѣчьями или извѣстнаго рода болѣзнями, а также и тяжкіе преступники. Затѣмъ исключались также и тѣ, вступленіе которыхъ въ монашество нанесло-бы ущербъ правамъ другихъ; поэтому отнюдь не принимались лица, состоявшія въ царской службѣ, особенно солдаты, должники и, наконецъ, рабы; исключались также и сыновья, не получившіе на то согласія своихъ родителей, и вообще всѣ, не достигшіе двадцатилѣтняго возраста[2]). Никакихъ подобныхъ ограниченій, насколько объ этомъ можно заключать изъ показаній Іосифа и Филона, ессенизмъ не зналъ.

Наконецъ, самое принятіе въ буддійскую общину было отлично отъ обычаевъ ессейства. Такъ, даже въ древнѣйшихъ буддійскихъ памятникахъ (напр. въ винайѣ-питакѣ), говорящихъ намъ о временахъ, ближайшихъ къ первому началу буддизма, принятіе въ буддійскую общину обставлялось уже нѣкоторыми особенными обрядами. По преданію, «оставленіе міра», или «паббаджа» (paḅbajja), первоначально совершалось такимъ образомъ: покидающему міръ сбривали волосы на головѣ и лицѣ и облекали его въ желтыя одѣянія. Обнаживъ одно плечо, онъ по приказанію кланялся въ ноги монахамъ; затѣмъ, сѣвъ на корточки и сложивъ почтительно руки, онъ говорилъ трижды: «иду подъ защиту Будды, иду подъ защиту закона, иду подъ защиту сангхи»[3]). Однако эта простѣйшая форма вступленія въ буддійскую общину позднѣе была замѣнена болѣе сложнымъ обрядомъ: «паббаджа» осталась только низшей формой посвященія, а наряду съ ней явилась высшая степень посвященія, извѣстная подъ именемъ «упасампада» (upasampadâ). Такимъ образомъ «паббаджа» стала обозначать лишь выходъ изъ прежняго состоянія,—изъ міра, или другаго какого-либо монашескаго ордена, и только «упасампада» давала уже право на вступленіе въ кругъ бикшу, полноправныхъ членовъ буддійской общины. По правиламъ буддистовъ «упасампада» могла быть совершаема только въ присутствіи всей общи-

---

1) Такъ называлась третья часть Винайи-питаки.

2) См. объ этомъ у Минаева въ цитованномъ выше журналѣ, 1879 г. Янв. стр. 9, а также у Ольденберга. Op. cit. стр. 284.

3) Минаевъ. Журн. Мин. Нар. Просв. Ibid. стр. 9.

ны и при ея дѣятельномъ участіи, при чемъ самый актъ посвященія сопровождался самыми сложными обрядами и церемоніями, главную составную часть которыхъ составляли разнообразные вопросы, предлагаемые новопосвящаемому касательно его имени, званія, положенія и пр., извѣстныя формулы, произносимыя этимъ послѣднимъ съ просьбой о принятіи его въ сангху, различныя символическія дѣйствія, какъ напр. сидѣніе на корточкахъ и поклоны, поднманіе сложенныхъ рукъ ко лбу, обнаженіе одного плеча и др., и разнаго рода обѣты[1]). Послѣ этого посвященнаго научаютъ: 1, измѣрять тѣнь (для опредѣленія часа ѣды); 2, опредѣлять время года (сезонъ дождей, зиму, лѣто); 3, опредѣлять время дня; 4, отвѣчать на распѣвъ и 5, преподаютъ ему четыре правила строгаго монашескаго устава, которыя онъ долженъ соблюдать во внѣшней жизни; это именно: a, до конца жизни онъ долженъ питаться крошками милостыни; b, облекаться въ лохмотья, имъ самимъ подобранныя; c, жить въ лѣсу, подъ деревьями и d, лѣчиться изверженіями[2]). У ессеевъ принятіе въ общину, насколько это извѣстно намъ изъ Іосифа, совсѣмъ не обставлялось столь многими формальностями, какія практиковались у буддистовъ, даже древнѣйшихъ. Каждый желающій, удрученный жизненными невзгодами и бѣдствіями, могъ вступать въ число ессейскихъ новиціевъ, и по прошествіи года, если онъ показывалъ свою умѣренность и воздержность, изъ новиціевъ первой степени переходилъ во вторую и принималъ участіе въ общественныхъ омовеніяхъ, послѣ чего чрезъ два года, подъ тѣмъ-же условіемъ,

---

1) Подробности касательно различныхъ обрядовъ посвященія, соблюдаемыхъ въ разныхъ буддійскихъ странахъ, можно читать у Минаева. [Журн. Мин. Нар. Просв. 1879 г. Январь], а также у Ольденберга. [Цитов. соч. стр. 286 и слѣд]. Въ свою очередь также и Лилли приводитъ описаніе обряда посвященія, совершаемаго въ Непалѣ, гдѣ видную роль играютъ различныя мистическія дѣйствія, совершаемыя наставникомъ посвящаемаго [напр., проводимыя на землѣ круги и кресты, бросаніе зеренъ риса и выливаніе молока на голову неофита и пр.], разнообразные предметы, имѣющіе особенное символическое значеніе, въ родѣ благовоній, мазей, конфектъ, золотаго лотуса и проч., и даже омовенія [Лилли. Op. cit. p. 80—81]. Нужно замѣтить однако, что означенный обрядъ въ Непалѣ—уже позднѣйшаго происхожденія, а въ тѣхъ странахъ, гдѣ обряды посвященія сохранились въ наиболѣе первичной формѣ [въ этомъ случаѣ ученые согласно указываютъ на Цейлонъ. См. Журн. Мин. Нар. Просв. 1879 г., январь, стр. 18], тамъ *омовенія водою не входятъ* въ обрядъ посвященія.

2) Mahavâgga, въ главѣ cattâro nissayâ. См. Журн. Мин. Нар. Просв. 1879 г. Январь, стр. 20.

онъ становился дѣйствительнымъ членомъ секты, произнося предварительно столь обычную во всѣхъ замкнутыхъ обществахъ извѣстную клятвенную формулу. При этомъ, изъ словъ Іосифа намъ извѣстно, что ессейскимъ новиціямъ при вступленіи въ орденъ давались: лопатка, или заступъ, передникъ и бѣлая одежда, что также не находитъ для себя соотвѣтствія въ буддизмѣ, за исключеніемъ развѣ послѣдняго пункта, такъ какъ и буддійскіе монахи носили одежду свѣтлаго (желтаго) цвѣта.

Далѣе, учрежденія ессеевъ также не подходятъ къ учрежденіямъ буддистовъ. Такъ, весьма важную роль въ жизни ессеевъ играли общественныя омовенія и общественныя трапезы, безъ которыхъ нельзя себѣ и представить ессейскаго ордена, между тѣмъ какъ у буддистовъ ничего этого не было. Омовенія при посвященіи являются тамъ только въ позднѣйшія времена, и то не во всѣхъ буддійскихъ странахъ; а что касается пищи, то каждый буддійскій монахъ самъ долженъ былъ заботиться о своемъ пропитаніи. «Съ чашкою въ рукѣ, въ которую доброхотные дателя кладутъ ему пищу, долженъ онъ ходить изъ дома въ домъ, не разбирая, кто живетъ въ этихъ домахъ,—*вѣрующіе или невѣрующіе*; онъ долженъ миновать только дома бѣдныхъ людей»[1]). «Кто хотѣлъ, могъ дать обѣтъ ограничиваться только тою пищею, какую онъ выпрашивалъ, ходя изъ дома въ домъ; но никому не воспрещалось также принимать отъ благочестивыхъ мірянъ приглашенія на обѣдъ»[2]). Какая противоположность ессеямъ, которые не только не могли принимать пищу отъ иновѣрцевъ, но не смѣли даже вкушать пищи, приготовленной только лишь внѣ ихъ ордена, такъ что, въ случаѣ исключенія изъ общества, подвергались опасности умереть съ голоду[3])! Подобно пищѣ, также и всѣ другія необходимыя жизненныя потребности каждаго буддійскаго монаха и монашескаго ордена вообще, какъ одежда, ночлегъ, лѣкарство для больныхъ и пр., легко были удовлетворяемы, благодаря благотворительности мірянъ. «То-же, что не относилось къ тѣсному кругу этихъ непосредственныхъ потребностей, не могло составлять собственности *ни каждаго монаха отдѣльно, ни всего монашескаго ордена вообще*. Орденъ не владѣлъ ни полями, ни рабами, ни лошадьми, ни ро-

---

1) Ольденбергъ. Будда, его жизнь, ученіе и община. Стр. 297—298.
2) Ibid. стр. 295.
3) Bell. jud II, 8. 8.

гатымъ скотомъ, и ничего этого онъ не могъ принимать въ даръ. Онъ не занимался сельскимъ хозяйствомъ и не велъ его на свой счетъ черезъ другихъ. «Тотъ монахъ, говорится въ древней покаянной формулѣ, который роетъ землю самъ, или заставляетъ рыть ее другихъ, подлежитъ эпитиміи»[1]). Опять какая рѣзкая противоположность ессеямъ, которые, съ одной стороны, широко практиковали у себя общеніе имуществъ, а съ другой—земледѣліе считали однимъ изъ самыхъ почетныхъ занятій и наиболѣе ему предавались!

Далѣе, хотя и буддисты, подобно ессеямъ, учили о равенствѣ всѣхъ людей, но у послѣднихъ, что весьма важно, этотъ принципъ былъ осуществляемъ на практикѣ, такъ какъ въ ихъ орденѣ и на самомъ дѣлѣ не было никакихъ рабовъ; между тѣмъ буддисты содержали означенное ученіе только въ теоріи, фактическаго-же отсутствія рабовъ у нихъ не было[2]),—и фактъ приведенный у Лилли во свидѣтельство послушанія, введеннаго у буддистовъ[3]), можетъ служить только подтвержденіемъ сказаннаго.

Считаемъ умѣстнымъ сказать здѣсь также и о дѣленіи ессеевъ и буддистовъ на классы, въ чемъ защитники разсматриваемой нами теоріи усматриваютъ сходство, но въ чемъ на самомъ дѣлѣ обнаруживается значительное различіе между ними. Такъ, Гильгенфельдъ[4]), а за нимъ также и Бунзенъ[5]) (хотя этотъ послѣдній и не столь рѣшительно) сопоставляютъ 4 класса ессеевъ, на которые подраздѣлялся этотъ орденъ, съ четыремя классами буддистовъ, извѣстныхъ подъ названіями: 1, Srotâpanna, т. е. «достигнувшій потока», или пути искупленія; 2, Sakridagâmin, «однажды возвратившійся» уничтоженіемъ трехъ узъ: вожделѣнія, ненависти и обольщенія; 3, Anagâmin, «не возвращающійся» (изъ того міра боговъ, гдѣ онъ достигаетъ нирваны) и 4, архатъ (Arhat) ,«святой». Противъ этого достаточно было-бы замѣтить, что подобныя совпаденія въ числахъ могутъ быть совершенно случайны и еще вовсе ничего не доказываютъ, но при ближайшемъ изслѣдованіи дѣла оказывается, что между классами буддистовъ и ессеевъ рѣшительно нѣтъ ничего общаго, исключая только этого совпаденія въ числѣ. Въ ессействѣ эти четыре класса имѣютъ отношеніе болѣе къ

---

1) Ольденбергъ. Ibid. стр. 292.

2) См. у Целлера. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 324.

3) Лилли. Buddhism in Christendom. p. 79.

4) Гильгенфельдъ. Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1867, s. 104.

5) Бунзенъ. Die Ueberlieferung. s. 330.

ѣшней организаціи ордена, подраздѣляя его членовъ по вре-
ени подвига на четыре разряда, которые только въ послѣдова-
ельномъ порядкѣ могли быть проходимы членами ордена. Совер-
енно иное значеніе имѣло это подраздѣленіе на разряды у буд-
истовъ: въ буддизмѣ это были четыре ступени духовнаго про-
есса по пути въ нирвану, составляющую конечную цѣль рели-
ознаго воздыханія буддиста. Онѣ рѣшительно не связаны съ
ганизаціей монашескаго буддійскаго ордена, такъ какъ каждый
ловѣкъ можетъ достигать высочайшей изъ этихъ четырехъ сте-
ней буддійскаго озаренія мгновенно; ему не только нѣтъ не-
ходимости проходить низшія ступени, но нѣтъ необходимости и
ть монахомъ: даже и мірянинъ можетъ стать архатомъ. «Вѣ-
щій мудрый мірянинъ, направившій подъ конецъ всѣ свои
мыслы, всѣ послѣднія желанья къ прекращенію земнаго бытія,
детъ причастенъ этой цѣли, т. е. достигнетъ высшей ступени
вершеннаго искупленія»,—свидѣтельствуетъ Ольденбергъ, ссы-
ясь въ этомъ случаѣ на буддійскую книгу Samyuttaka Nikaya[1]).
Поэтому-то принадлежность къ тому или другому изъ этихъ
зрядовъ отнюдь не доставляла большаго или меньшаго почета
реди общины; насколько каждая единичная личность считала
бя близкою къ цѣли святости, это было ея внутреннимъ вопро-
мъ, нисколько не касавшимся общины»[2]). Что-же касается того
твержденія Лилли, будто ессеи, подражая буддистамъ, различали
себя отъ начала посвященія до достиженія высшаго духовнаго
остоянія восемь послѣдовательныхъ степеней духовнаго прогрес-
а, возводившихъ къ высшему мистическому состоянію, которое дѣ-
ало ихъ способными, подобно Иліи, быть предтечами Мессіи и со-
ершать сверхъестественныя дѣла,—то это не болѣе, какъ фик-
ія, не имѣющая никакого основанія въ нашихъ источникахъ и
вившаяся слѣдствіемъ того предположенія, будто-бы нѣкоторыя
алмудическія свѣдѣнія, извѣстнымъ образомъ комбинированныя,
огутъ имѣть какое-либо отношеніе къ ессеямъ.

Далѣе, хотя намъ и мало извѣстно о доктринахъ ессеевъ,
о по крайней мѣрѣ то, что̀ сообщается намъ источниками, не
одходитъ къ ученію буддистовъ, и наоборотъ: то, что̀ проповѣ-
ывалъ буддизмъ, не извѣстно въ ессенизмѣ. Такъ, объ ессеяхъ
амъ извѣстно, что они съ особенною любовью занимались из-

---

1) Ольденбергъ. Op. cit. стр. 264.
2) Ibid. стр. 263.

слѣдованіями о бытіи Бога и происхожденіи вселенной, и твердо вѣрили въ загробную жизнь и безсмертіе души. Между тѣмъ лучшіе изслѣдователи древняго буддизма, какъ Ольденбергъ, Максъ Мюллеръ, Вильямсъ, Келлогъ и многіе другіе ученые, мнѣнія которыхъ сгруппированы у Келлога[1]), единогласно признаютъ, что буддизмъ, согласно древнимъ каноническимъ писаніямъ[2]), отвергаетъ не только бытіе Творца вселенной, но и вообще—бытіе абсолютнаго Существа, или личнаго Бога. «Что Будда былъ атеистъ, говоритъ М. Мюллеръ, этого нельзя отрицать... Какъ-бы ни показалось намъ это непонятнымъ, однако Будда не принимаетъ никакого дѣйствительнаго начала для этого недѣйствительнаго міра. Онъ отрицаетъ не только бытіе Творца, но и вообще абсолютнаго Существа». Ту-же мысль выражаетъ и Вильямсъ: «Будда не признаетъ никакого высочайшаго Божества. Единственнымъ Богомъ служитъ для него то, чѣмъ можетъ стать самъ человѣкъ»[3]). Отвергая существованіе Бога, буддизмъ въ то-же время отрицаетъ также и существованіе души человѣческой, какъ особой реальной субстанціи, что̀ признаютъ не только «почти всѣ авторитетные западные ученые, но также и сами буддійскіе авторитеты»[4]). По воззрѣнію буддистовъ, въ человѣкѣ нѣтъ такого субстанціональнаго духовнаго начала, или существа, которое одушевляло-бы и живило тѣло, а по разрушеніи этого послѣдняго могло-бы продолжать свое самосознательное бытіе. Соглашаясь, что «существуетъ зрѣніе, слухъ, самосознаніе и—главное—страданіе, буддизмъ тѣмъ не менѣе не признаетъ никакой видящей, слышащей, страдающей сущности»[5]); а ощущенія, представленія и всѣ вообще процессы, составляющіе внутреннюю жизнь человѣка, равно какъ и самое сознаніе ихъ, являются, по ученію буддизма, только извѣстной комбинаціей силъ, которыя на извѣстное время являются намъ то въ видѣ тѣлесности, то въ видѣ духовна-

---

[1]) Келлогъ. The Light of Asia and the Light of the World. p. 182. См. русск. перев. въ Труд. Кіевской Дух. Академіи, 1891 г. январскую книжку.

[2]) Извѣстнымъ подъ именемъ трехъ питакъ, изъ которыхъ каждая носитъ свое особое имя, а именно: Vinaja, Sutta и Abhidhamma.

[3]) См. означенныя цитаты въ журн. „Вѣра и Разумъ". 1887 г. № 15, стр. 128.

[4]) Келлогъ. Цитов. соч. Тр. К. Д. А. 1891 г. окт. стр. 252, 254, гдѣ въ довольно пространномъ извлеченіи приводится аргументація Р. Давидса, съ особенною убѣдительностью доказывающаго отрицаніе буддизмомъ бытія души человѣческой, а также указываются согласныя съ этимъ мнѣнія и другихъ ученыхъ изслѣдователей буддизма.

[5]) Ольденбергъ. Цит. соч. стр. 210—211.

го сознанія; но лишь только эта комбинація разрушается, тогда уже не остается ни тѣла, ни души, а только лишь элементы для ихъ составленія. Отсюда понятно, что въ буддизмѣ не могло быть и мысли о продолженіи существованія души человѣческой и по смерти тѣла и ея безсмертіи, что̀ занимало столь видное мѣсто въ ученіи ессеевъ.

Съ другой стороны, ессеи, вѣря въ безсмертіе души, не имѣли ученія о переселеніяхъ душъ, между тѣмъ какъ буддисты учатъ о такъ называемыхъ перерожденіяхъ или, по мѣткому выраженію Р. Давидса[1]), «переселеніяхъ характера». По ученію Будды, перерожденія суть общій удѣлъ всего живущаго: рожденіе не есть начало бытія, такъ точно, какъ смерть не есть ему конецъ, но существо въ новомъ перерожденіи не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ, которое было въ предшествующемъ ему, такъ какъ буддисты принимаютъ только одну связь между старымъ и новымъ человѣкомъ, это именно — «слѣдствіе дѣлъ»; добро или зло, совершенное въ одной жизни, безъ всякаго посредства высшаго Судіи, доставляетъ человѣку доброе или злое въ перерожденіи. «Единственное, что̀ продолжаетъ существовать по смерти человѣка, говоритъ Р. Давидсъ, есть «Karma» т. е. послѣдствіе его словъ, мыслей и поступковъ. Потому нельзя думать, что бодисатва, напр., имѣетъ душу, которая, по смерти одного тѣла, переселялась-бы въ другое, но онъ есть лишь наслѣдникъ характеристическихъ чертъ, пріобрѣтенныхъ предшествующими бодисатвами»[2]). Далѣе, буддисты принимали, что человѣку по смерти открывается шесть путей: онъ могъ родиться богомъ, человѣкомъ, животнымъ, асуромъ, въ адѣ или, наконецъ, въ мірѣ претъ[3]). Ничего подобнаго относительно ессеевъ намъ неизвѣстно.

Наконецъ, заслуживаетъ вниманія еще одна, по нашему мнѣнію, довольно существенная разница между ессенизмомъ и буддизмомъ. Буддизмъ всегда предъявлялъ именно претензію быть міровой религіей, и потому исповѣдники его всегда отличались особенною преданностью къ прозелитизму. Между тѣмъ у ессеевъ такого стремленія совершенно не замѣтно: они живутъ замкнуто

---

1) Rhys Davids. Buddhist Birth Stories, introduction, pag. LXXV. См. Тр. Кіев. Дух. Акад. 1891 г., № 10, стр. 260.

2) Тр. Кіев. Дух. Акад. Ibid.

3) Преты—это существа, занимающія среднее мѣсто между богами и людьми; они не такъ могущественны, какъ боги, и не такъ ограниченны, какъ люди. См. Журн. Мин. Нар. Просв. 1871 г. ноябрь, стр. 110.

и, повидимому, не прилагаютъ никакихъ стараній къ тому, чтобы заботиться о количественномъ увеличеніи своей общины; не они ищутъ послѣдователей себѣ, а къ нимъ сами добровольно стекаются многіе «удрученные жизненными невзгодами и бѣдствіями, что-бы въ ихъ мирныхъ колоніяхъ найти успокоеніе отъ суеты мірской»[1]).

Изъ сказаннаго нами о буддизмѣ и ессенизмѣ съ достаточною ясностью обнаруживается, что тѣ немногія черты сходства, какія дѣйствительно можно усматривать между ними, далеко не достаточны для того, что-бы удостовѣрять существованіе какой-либо генетической связи между такими столь отдаленными другъ отъ друга по мѣсту религіозными системами, какъ индійскій буддизмъ и палестинскій ессенизмъ, и наши дальнѣйшія изслѣдованія еще болѣе подтвердятъ справедливость этого вывода.

Самымъ важнымъ пунктомъ въ данной теоріи является вопросъ о томъ, можно-ли точно установить полную несомнѣнность того факта, что-бы буддизмъ еще задолго до Рождества Христова былъ уже извѣстенъ далеко за предѣлами своей родины и именно въ столь отдаленныхъ отъ мѣста его первоначальнаго происхожденія странахъ, какъ Палестина или-же Египетъ. Отъ положительнаго или отрицательнаго рѣшенія этого вопроса данная теорія или пріобрѣтаетъ для себя прочную опору и надлежащую основательность, или-же, напротивъ, совершенно теряетъ всякое значеніе, такъ какъ очевидно, что коль скоро нельзя засвидѣтельствовать проникновенія буддизма въ Палестину по крайней мѣрѣ за два столѣтія предъ Рождествомъ Христовымъ (ибо происхожденіе ессенизма нельзя относить къ болѣе поздней эпохѣ), то и немыслимо допускать возможности какого-бы то ни было вліянія буддизма на происхожденіе и развитіе ессенизма, какъ-бы ни были поразительны сходства между тою и другою религіозною системой,—иначе не оказалось-бы надлежащаго соотношенія между причиною и дѣйствіемъ.

Защитники разсматриваемой теоріи вполнѣ понимаютъ всю важность въ данномъ случаѣ вышеуказаннаго пункта, и потому они прилагаютъ все стараніе къ тому, что-бы подыскать какіе-либо аргументы для убѣдительнѣйшаго обоснованія того положенія, что столь раннее проникновеніе буддизма на Западъ, какое предполагается данною теоріею, будто-бы не только не предста-

---

[1]) Плиній. Hist. natur. Lib. XV, cap. 17.

вляетъ само по себѣ чего-либо невѣроятнаго, но что якобы и на самомъ дѣлѣ можно подтвердить историческими данными распространеніе буддизма на Западѣ еще за нѣсколько вѣковъ до Рождества Христова. Въ виду важности этого вопроса для надлежащей оцѣнки разсматриваемой нами теоріи, мы остановимся на обсужденіи его нѣсколько подробнѣе.

Исходнымъ пунктомъ при доказательствѣ того положенія, что буддизмъ издавна былъ извѣстенъ и на Западѣ, служитъ обыкновенно указаніе на тотъ фактъ, что между Индіей и Западомъ еще задолго до Р. Х. существовали международныя, по преимуществу торговыя, сношенія, происходившія какъ морскимъ, такъ и сухимъ путемъ. Въ подтвержденіе этого ссылаются на торговлю съ Индіей древнихъ финикіянъ и на завоевательные походы Александра Великаго. «Финикіяне, читаемъ мы у Лилли, имѣли сношенія съ Индіей рано, еще во время Соломона... Индія тогда, какъ и теперь, имѣла сношеніе съ западнымъ міромъ сухимъ и морскимъ путемъ... Въ промежутокъ времени отъ X-го до XII-го вѣка предъ Р. Х. Іеменъ былъ великимъ центральнымъ рынкомъ, на которомъ индійскіе продукты обмѣнивались на товары Запада, при чемъ, что-бы достигнуть Тира, увѣряетъ Лилли, индійскіе товары должны были проходить чрезъ ессейскія колоніи близъ Мертваго моря. Долгое время эта прибыльная торговля была въ рукахъ сабеевъ и составляла главный источникъ ихъ общеизвѣстныхъ богатствъ. Ихъ порты посѣщались торговыми кораблями изъ всѣхъ мѣстъ: изъ Краснаго моря, Персидскаго залива, африканскаго берега и особенно изъ устьевъ Инда. Изъ сочиненія (Арріана Александрійскаго) «Periplus» мы узнаемъ, что Аденъ былъ главнымъ складочнымъ мѣстомъ этой торговли, между тѣмъ какъ въ началѣ II-го вѣка до Р. Х. островъ Сокотора былъ центромъ обмѣна индійскихъ произведеній»[1]).

Далѣе, Лилли указываетъ на то обстоятельство, что сношеніямъ Индіи съ Западомъ должны были способствовать походы Александра Великаго, тѣмъ болѣе, добавляетъ онъ, что Бактрія и Персія долгое время, именно до царствованія Антіоха Великаго, находились въ рукахъ династіи Селевкидовъ; но въ особенности сильный толчокъ къ развитію сношеній съ Индіею моремъ, продолжаетъ онъ, дала постройка великимъ Македонскимъ завоевателемъ Александріи египетской, которая, по мысли основателя ея, не только

---

1) Лилли. Buddhism in Christendom, p. 231.

должна была служить столицею его обширной монархіи, но также и «мостомъ» между Индіей и Западомъ. И проэктъ этотъ былъ въ точности выполненъ при преемникахъ Александра, когда основанный имъ городъ, дѣйствительно, сдѣлался первымъ торговымъ городомъ въ мірѣ.

Указавъ затѣмъ на господствовавшую въ Александріи вѣротерпимость, Лилли пытается доказать свидѣтельствомъ нѣкоторыхъ историческихъ данныхъ, что сюда будто-бы проникъ также и буддизмъ. Въ данномъ случаѣ онъ ссылается именно на открытыя въ послѣднее время надписи индійскаго царя Асоки, вырѣзанныя имъ на каменныхъ столбахъ, «которыя, по увѣренію Лилли, даютъ намъ отвѣтъ на вопросъ: распространялся-ли буддизмъ на Западѣ». Одна изъ надписей гласитъ:.....«кромѣ того во владѣніяхъ Антіоха, греческаго царя, полководцы каковаго Антіоха суть правители, повсюду утверждена двойная система медицинской помощи Піійядаси (Асоки): медицинская помощь для людей и для животныхъ, вмѣстѣ съ медикаментами всѣхъ сортовъ которые годны для людей и годны для животныхъ». Другая надпись (изъ 13-го эдикта въ Kapur di Giri), повидимому, еще важнѣе: «Любимецъ боговъ (Devanampriyasa) желаетъ безопасности для всѣхъ тварей, уваженія къ жизни, мира и кротости... Изъ числа сосѣдей его суть: Amtiyokena (Антіохъ), царь Яванова и по другую сторону этого Антіоха четыре царя: Turâmaye Amtikini, Maka, Alikasudara.... Здѣсь и въ чужихъ странахъ повсюду (народъ) слѣдуетъ ученію Devânampyia, гдѣ-бы оно ни распространялось»[1]). Считая упоминаемаго здѣсь четыре раза Антіоха за Антіоха Великаго, Лилли не сомнѣвается видѣть въ этомъ отрывкѣ прямое историческое свидѣтельство въ пользу того, что «буддійскій царь былъ въ союзѣ съ греками, что онъ посылалъ миссіонеровъ въ Египетъ и что, наконецъ, онъ во что бы то ни стало старался утвердить въ этой странѣ буддійскую религію»[2]).

Для подкрѣпленія своего вывода Лилли приводитъ, наконецъ, еще свидѣтельство одного индійскаго литературнаго памятника о процвѣтаніи буддизма въ нѣкоей Аласаддѣ, или Александріи. Именно: въ хроникѣ «Mahawanso», древней исторіи острова Цейлона разсказывается, что по случаю постройки буддійской ступы въ

---

1) Лилли. Op. cit. p. 232. Ср. Бунзенъ. Die Ueberlieferung. B. I, s. 317. Вторая надпись, приведенная у Лилли въ болѣе краткомъ извлеченіи, восполнена нами по Бунзену.

2) Лилли. Op. cit. p. 233.

Руанвелли въ 157 г. до Р. Х. туда сошлось со всѣхъ мѣстъ множество буддійскихъ монаховъ, въ томъ числѣ 30000 изъ окрестностей Алясадды, столицы страны, «Jona», или «Javana». Въ томъ-же памятникѣ, добавляетъ Лилли, есть положеніе, что Асока послалъ миссіонера Mahârakkhita въ Грецію. Признавъ упоминаемую здѣсь Алясадду за обозначеніе именно Александріи *египетской*, Лилли видитъ здѣсь прямое и безспорное указаніе на то, что буддизмъ въ половинѣ II-го вѣка предъ Р. Х. не только успѣлъ проникнуть въ Египетъ, но что онъ даже процвѣталъ въ окрестностяхъ египетской столицы и насчитывалъ тамъ своихъ послѣдователей цѣлыми десятками тысячъ. Мнимое подтвержденіе своего вывода Лилли счелъ возможнымъ найти даже въ сочиненіяхъ Филона, безъ всякаго колебанія порѣшивъ, на основаніи вышеприведенной замѣтки Магавансо, что описываемые Филономъ Ѳерапевты были-де не кто иные, какъ поклонники Будды, образовавшіе вблизи Александріи отдѣльную общину буддійскихъ монаховъ[1]).

Таковы основанія, на которыхъ хотятъ утвердить мнѣніе о раннемъ проникновеніи буддизма на Западъ и о существованіи исторической связи между этимъ послѣднимъ и ессенизмомъ; постараемся-же безпристрастно обсудить ихъ и дать имъ надлежащую оцѣнку.

Что касается прежде всего торговыхъ сношеній Запада съ Индіей, то безспорно, что они, дѣйствительно, существовали издавна (хотя, быть можетъ, и не съ такой глубокой древности, какъ полагаетъ это Лилли), и производились какъ морскимъ путемъ, такъ и по сушѣ. И не одни только финикійцы, впервые установившіе сношеніе съ Индіей морскимъ путемъ, но также и вавилоняне, и жители Египта, а вслѣдъ затѣмъ также и европейскіе народы, еще въ дохристіанскую эпоху дѣятельно поддерживали это общеніе съ Индіей, обмѣниваясь своими товарами на ея произведенія. Но что-бы правильно судить о томъ значеніи, какое могли имѣть эти торговыя сношенія, нужно имѣть въ виду одно обстоятельство, которое однако совершенно игнорируется Лилли и солидарными съ нимъ изслѣдователями,—это именно тотъ исторически точно установленный фактъ, что эти торговыя сношенія народовъ Запада съ Индіей производились не непосредственно, (такъ какъ даже и финикійскіе купцы сами никогда не ѣздили въ Индію), а чрезъ посредство сабеевъ и геррхеевъ, жившихъ на

---

1) Лилли. Op. cit. p. 283.

должна была служить столицею его обширной монархіи, но также и «мостомъ» между Индіей и Западомъ. И проэктъ этотъ былъ въ точности выполненъ при преемникахъ Александра, когда основанный имъ городъ, дѣйствительно, сдѣлался первымъ торговымъ городомъ въ мірѣ.

Указавъ затѣмъ на господствовавшую въ Александріи вѣротерпимость, Лилли пытается доказать свидѣтельствомъ нѣкоторыхъ историческихъ данныхъ, что сюда будто-бы проникъ также и буддизмъ. Въ данномъ случаѣ онъ ссылается именно на открытыя въ послѣднее время надписи индійскаго царя Асоки, вырѣзанныя имъ на каменныхъ столбахъ, «которыя, по увѣренію Лилли, даютъ намъ отвѣтъ на вопросъ: распространялся-ли буддизмъ на Западѣ». Одна изъ надписей гласитъ:.....«кромѣ того во владѣніяхъ Антіоха, греческаго царя, полководцы каковаго Антіоха суть правители, повсюду утверждена двойная система медицинской помощи Пійядаси (Асоки): медицинская помощь для людей и для животныхъ, вмѣстѣ съ медикаментами всѣхъ сортовъ, которые годны для людей и годны для животныхъ». Другая надпись (изъ 13-го эдикта въ Kapur di Giri), повидимому, еще важнѣе: «Любимецъ боговъ (Devanampriyasa) желаетъ безопасности для всѣхъ тварей, уваженія къ жизни, мира и кротости.... Изъ числа сосѣдей его суть: Amtiyokena (Антіохъ), царь Яванова, и по другую сторону этого Антіоха четыре царя: Turâmaye, Amtikini, Maka, Alikasudara.... Здѣсь и въ чужихъ странахъ повсюду (народъ) слѣдуетъ ученію Devânampyia, гдѣ-бы оно ни распространялось»[1]). Считая упоминаемаго здѣсь четыре раза Антіоха за Антіоха Великаго, Лилли не сомнѣвается видѣть въ этомъ отрывкѣ прямое историческое свидѣтельство въ пользу того, что «буддійскій царь былъ въ союзѣ съ греками, что онъ посылалъ миссіонеровъ въ Египетъ и что, наконецъ, онъ во что бы то ни стало старался утвердить въ этой странѣ буддійскую религію»[2]).

Для подкрѣпленія своего вывода Лилли приводитъ, наконецъ, еще свидѣтельство одного индійскаго литературнаго памятника о процвѣтаніи буддизма въ нѣкоей Аласаддѣ, или Александріи. Именно: въ хроникѣ «Mahawanso», древней исторіи острова Цейлона, разсказывается, что по случаю постройки буддійской ступы въ

---

1) Лилли. Op. cit. p. 232. Ср. Бунзенъ. Die Ueberlieferung. B. I, s. 317. Вторая надпись, приведенная у Лилли въ болѣе краткомъ извлеченіи, восполнена нами по Бунзену.

2) Лилли. Op. cit. p. 233.

Руанвелли въ 157 г. до Р. Х. туда сошлось со всѣхъ мѣстъ множество буддійскихъ монаховъ, въ томъ числѣ 30000 изъ окрестностей Алясадды, столицы страны, «Jona», или «Javana». Въ томъ-же памятникѣ, добавляетъ Лилли, есть положеніе, что Асока послалъ миссіонера Mahârakkhita въ Грецію. Признавъ упоминаемую здѣсь Алясадду за обозначеніе именно Александріи *египетской*, Лилли видитъ здѣсь прямое и безспорное указаніе на то, что буддизмъ въ половинѣ II-го вѣка предъ Р. Х. не только успѣлъ проникнуть въ Египетъ, но что онъ даже процвѣталъ въ окрестностяхъ египетской столицы и насчитывалъ тамъ своихъ послѣдователей цѣлыми десятками тысячъ. Мнимое подтвержденіе своего вывода Лилли счелъ возможнымъ найти даже въ сочиненіяхъ Филона, безъ всякаго колебанія порѣшивъ, на основаніи вышеприведенной замѣтки Магавансо, что описываемые Филономъ ѳерапевты были-де не кто иные, какъ поклонники Будды, образовавшіе вблизи Александріи отдѣльную общину буддійскихъ монаховъ[1]).

Таковы основанія, на которыхъ хотятъ утвердить мнѣніе о раннемъ проникновеніи буддизма на Западъ и о существованіи исторической связи между этимъ послѣднимъ и ессенизмомъ; постараемся-же безпристрастно обсудить ихъ и дать имъ надлежащую оцѣнку.

Что касается прежде всего торговыхъ сношеній Запада съ Индіей, то безспорно, что они, дѣйствительно, существовали издавна (хотя, быть можетъ, и не съ такой глубокой древности, какъ полагаетъ это Лилли), и производились какъ морскимъ путемъ, такъ и по сушѣ. И не одни только финикійцы, впервые установившіе сношеніе съ Индіей морскимъ путемъ, но также и вавилоняне, и жители Египта, а вслѣдъ затѣмъ также и европейскіе народы, еще въ дохристіанскую эпоху дѣятельно поддерживали это общеніе съ Индіей, обмѣниваясь своими товарами на ея произведенія. Но что-бы правильно судить о томъ значеніи, какое могли имѣть эти торговыя сношенія, нужно имѣть въ виду одно обстоятельство, которое однако совершенно игнорируется Лилли и солидарными съ нимъ изслѣдователями,—это именно тотъ исторически точно установленный фактъ, что эти торговыя сношенія народовъ Запада съ Индіей производились не непосредственно, (такъ какъ даже и финикійскіе купцы сами никогда не ѣздили въ Индію), а чрезъ посредство сабеевъ и геррхеевъ, жившихъ на

1) Лилли. Op. cit. p. 233.

южномъ побережьи аравійскаго полуострова, въ Іемени, или счастливой Аравіи, и почитавшихся въ древности самымъ счастливымъ и богатымъ народомъ вслѣдствіе своего завиднаго положенія въ центрѣ торговли, происходившей между Индіей и Западомъ[1]). Многочисленные торговые караваны тянулись изъ Тира, направляясь или прямо сухимъ путемъ (и оставляя при этомъ далеко на западѣ Мертвое море) до аравійскаго порта Герры, расположеннаго на западномъ берегу Персидскаго залива, или-же по восточному побережью Средиземнаго моря шли къ портамъ, расположеннымъ у Элапитскаго залива на Красномъ морѣ, и отсюда уже морскимъ путемъ поддерживалось сношеніе съ тѣмъ-же восточно-аравійскимъ портомъ Геррою[2]). Точно такъ-же и караваны, шедшіе изъ Египта, складочнымъ мѣстомъ для своихъ товаровъ имѣли главнымъ образомъ портъ Арсиное на Гелиополитанскомъ заливѣ Краснаго моря, а также—порты Аденъ на западномъ берегу аравійскаго полуострова и Сабу на южномъ его берегу. Здѣсь-то, и въ особенности въ Геррѣ, происходилъ обмѣнъ товаровъ египетскихъ и финикійскихъ на индійскіе, доставлявшіеся въ вышеозначенные приморскіе порты аравійскаго полуострова сабеями, и тѣ-же сабеи, нагрузивъ свои корабли товарами, привезенными съ Запада, доставляли уже ихъ въ главный индійскій портъ Баригазу, расположенный на западномъ побережьи Индостана, именно на восточномъ берегу нынѣшняго Камбайскаго залива[3]).

Такимъ образомъ прямыхъ, непосредственныхъ торговыхъ сношеній Запада съ Индіей, производившихся морскимъ путемъ, въ эпоху, ближайшую къ началу процвѣтанія буддизма въ Индіи, —не было, такъ какъ посредницей въ торговлѣ Египта, равно какъ и Финикіи, съ Индіей была Аравія. И это посредство Аравіи въ дѣлѣ общенія Египта съ Индіей сохраняло свою полную силу даже въ царствованіе Птоломея Филометора, т. е. спустя полтора вѣка послѣ смерти Александра Великаго[4]). На этотъ

---

[1]) Vincent. The Commerce and Navigation of the ancient in the Indian Ocean. p. 33—34.

[2]) Самъ Лилли вполнѣ вѣрно указываетъ эти-же самые пути торговыхъ сношеній, ясно отмѣченные на всѣхъ картахъ, изображающихъ „orbis terrarum" древняго міра, и потому тѣмъ болѣе странно слышать отъ Лилли, яко-бы индійскіе товары должны были проходить чрезъ ессейскія колоніи, такъ какъ на самомъ дѣлѣ въ томъ и другомъ случаѣ онѣ оставались далеко въ сторонѣ.

[3]) См. Журн. Мин. Нар. Просв. 1867 г. стр. 325.

[4]) Александръ Великій, какъ извѣстно, умеръ въ 323-мъ г., а Птоломей Филометоръ царствовалъ между 180—145 гг. предъ Р. Х.

фактъ мимоходомъ указываетъ и самъ Лилли, замѣчая: «даже во время Птоломеевъ индійская торговля велась не прямо, но проходила чрезъ руки сабеевъ, у которыхъ была развита торговля и были большіе корабли»[1]); но только Лилли не придаетъ этому факту надлежащаго значенія и не дѣлаетъ изъ него соотвѣтственныхъ выводовъ, а между тѣмъ фактъ этотъ весьма многознаменателенъ, поскольку онъ имѣетъ отношеніе къ рѣшенію вопроса о проникновеніи идей Востока на Западъ и опредѣленію степени духовнаго взаимодѣйствія между народами Индіи и народами Запада. Если финикійцы, равно какъ и египтяне, въ своихъ торговыхъ сношеніяхъ съ Индіею всегда пользовались услугами и посредствомъ сабеевъ, а сами не проникали въ Индію, то естественно, что они мало могли быть знакомы съ нравами, обычаями, образомъ жизни, а тѣмъ болѣе съ религіозными вѣрованіями индійцевъ, такъ какъ источникомъ ихъ свѣдѣній о далекой и таинственной странѣ могли быть только разсказы сабейскихъ купцовъ. Но спрашивается: много-ли точныхъ свѣдѣній о внутреннемъ бытѣ и религіи индійцевъ могли имѣть сами сабейцы и много-ли истиннаго и справедливаго могли разсказать они объ этомъ финикійцамъ, если и сами они во время своихъ торговыхъ путешествій въ Индію вовсе не имѣли нужды проникать далеко внутрь страны—гдѣ-бы они могли поближе присмотрѣться къ чужой жизни и ея особенностямъ и изучить нравы и религію индійцевъ,—потому что мѣстные индійскіе товары свозились, конечно, въ приморскіе порты, и здѣсь-же они сабеями и закупались? Поэтому довольно сомнительно предполагать у сабейскихъ купцовъ точное и обстоятельное знакомство съ внутреннею жизнью индійцевъ вообще, а объ основательномъ и серьезномъ знакомствѣ съ идеями буддизма едва-ли можетъ быть и рѣчь, такъ какъ буддисты по принципу не принимали никакого участія въ торговыхъ дѣлахъ, и потому сабейскимъ купцамъ и не было никакой нужды завязывать съ ними какія-либо сношенія. Мы не отрицаемъ, конечно, того, что сабеи могли знать буддистовъ, одинъ внѣшній видъ которыхъ долженъ былъ возбуждать ихъ любопытство, могли даже, пожалуй, изъ любознательности побывать у какихъ-либо буддійскихъ святынь и стать зрителями блестящихъ церемоній буддійскаго культа, но все это было-бы только поверхностнымъ знакомствомъ съ внѣшней стороной буддизма; вообще-же, повторяемъ, трудно предполагать въ

---

[1]) Лилли. Op. cit. p. 231.

людяхъ, преслѣдующихъ исключительно лишь коммерческія цѣли, основательное и серьезное знакомство съ основными идеями буддизма. Поэтому, если сабейцы и могли поразсказать своимъ финикійскимъ и египетскимъ товарищамъ не мало диковинокъ про отдаленную Индію, то было-бы чистымъ абсурдомъ предполагать, что-бы эти разсказы, если-бы они и касались буддистовъ, могли способствовать усвоенію буддійскихъ воззрѣній, или-же могли вызвать гдѣ-либо на Западѣ стремленіе къ подражанію образу жизни буддійскихъ монаховъ. По крайней мѣрѣ исторія не знаетъ ни одного точно засвидѣтельствованнаго примѣра перенесенія буддизма на Западъ, благодаря означеннымъ торговымъ сношеніямъ финикійцевъ и египтянъ (чрезъ посредство сабеевъ) съ индійцами.

Но сношенія Индіи съ Западомъ, говорятъ намъ, производились не исключительно только морскимъ путемъ, но также и по сушѣ, и эти сухопутныя сношенія уже не ограничивались лишь мирною торговлею, а проявились также и въ воинственномъ походѣ въ Индію великаго Македонскаго завоевателя, каковой походъ, по мнѣнію Лилли, много способствовалъ сближенію и взаимному общенію народовъ Передней Азіи съ Индіей, почему и могъ-де содѣйствовать также и проникновенію буддизма на Западъ.

Мы не станемъ отрицать справедливости первыхъ двухъ вышеприведенныхъ положеній Лилли: какъ существованіе сухопутныхъ торговыхъ сношеній Передней Азіи съ Индіею, такъ и заслуга Александра Великаго въ дѣлѣ сближенія народовъ Запада съ Индіей—факты безспорные; но мы не можемъ приписывать этимъ фактамъ такого преувеличеннаго значенія, какое хочетъ придать имъ Лилли. Индія, совершенно изолированная своеобразнымъ характеромъ своей природы, своего населенія, своей религіи и образованности, въ теченіе долгихъ вѣковъ, была извѣстна западному міру древности только по имени, только какъ лежащая на восточныхъ окраинахъ земли страна чудесъ[1]). На сѣверѣ высочайшія горы съ своими немногими, большею частью занесенными снѣгомъ, проходами, на западѣ сожженныя солнцемъ скалистыя ущелья и песчаныя равнины заграждали доступъ въ нее цивилизованнымъ народамъ древняго міра и много препятствовали развитію международныхъ сношеній Запада съ Индіей. Неудивительно поэтому, что до Александра Великаго, который впервые сдѣлалъ попытку установить эти сношенія, греки, какъ это видно изъ Геро-

1) Дройзенъ. Исторія эллинизма. (Въ русск. перев.), т. I, стр. 269.

дота и Ктезіевыхъ отрывковъ у Діодора, не имѣли никакого понятія о странахъ на востокъ отъ Бактріаны и Согдіаны[1]). Что же касается послѣдующаго времени, то и тогда дѣло обстоятельнаго знакомства грековъ съ внутреннею жизнью Индіи едва-ли подвинулось далеко впередъ; по крайней мѣрѣ тѣ свѣдѣнія, какія мы имѣемъ отъ писателей, современныхъ походу Александра въ Индію, а также и послѣдующихъ, нимало не говорятъ въ пользу этого, такъ какъ они не отличаются ни точностью, ни обстоятельностью, а напротивъ, заключаютъ въ себѣ много баснословнаго и невѣроятнаго. И это станетъ вполнѣ понятнымъ, если только судить о походѣ Александра Великаго и его послѣдствіяхъ безпристрастно, отрѣшившись отъ тенденціознаго взгляда Лилли, который въ интересахъ своей теоріи слишкомъ уже преувеличиваетъ значеніе этого похода, приписывая ему такіе важные результаты въ дѣлѣ сближенія западныхъ народовъ съ Индіей, какихъ на самомъ дѣлѣ онъ вовсе не имѣлъ.

Если не подлежитъ спору тотъ фактъ, что походъ Александра какъ-бы разорвалъ завѣсу, отдѣлявшую культурный западно-европейскій міръ отъ восточно-индійскаго, то вѣрно также и то, что это было только мимолетнымъ лучомъ, лишь на мгновеніе освѣтившимъ таинственный мракъ невѣдомой дотолѣ грекамъ индійской страны и жизнь ея обитателей,—а вскорѣ послѣ этого снова все погрузилось въ прежній мракъ и снова разверзлась такая же пропасть между западными и восточными народами, какая была и раньше. Одною изъ важнѣйшихъ причинъ этого было то, что обширная, обнимающая чуть-ли не три части свѣта, монархія, основанная Александромъ Великимъ, уже вслѣдствіе своей обширности и разнородности населенія, не могла имѣть прочнаго внутренняго единства, и непосредственно-же послѣ смерти великаго завоевателя распалась на нѣсколько независимыхъ другъ отъ друга государствъ, которыя зажили вполнѣ самостоятельною жизнью, такъ что снова разобщили западный культурный міръ отъ Индіи, возстановивъ status quo ante. Немного могли способствовать взаимному духовному общенію и обмѣну идей и тѣ многочисленныя колоніи, которыя Александръ Великій всюду основывалъ на своемъ пути. Наглядным подтвержденіемъ этого мо-

---

1) Журн. Мин. Нар. Просв. 1867 г. ноябрь, стр. 355. Бактріана занимала мѣстность, расположенную въ бассейнѣ рѣки Аму-Дарьи, а Согдіана находилась восточнѣе ея.

гутъ служить колоніи, основанныя имъ въ Бактріанѣ и Согдіанѣ[1]). Не смотря на то, что въ этихъ государствахъ, и особенно въ первомъ, по общему мнѣнію изслѣдователей, греческій элементъ былъ наиболѣе силенъ и получилъ наибольшее распространеніе, все же и здѣсь не было благопріятныхъ условій для этого предполагаемаго духовнаго взаимодѣйствія. Прежде всего греческое населеніе въ Бактріи было въ общемъ немногочисленно даже въ городахъ съ греческими именами. Затѣмъ, главный контингентъ этого населенія, осѣвшаго въ Бактріи со времени Александра, составляли тяжело раненые и вообще негодные къ продолженію военной службы ветераны, т. е. холостые солдаты, съ прибавкою къ нимъ кого попало изъ туземцевъ[2]). Холостяки эти должны были жениться на туземкахъ, такъ что третье поколѣніе уже совершенно сливалось съ туземцами. Если-же и прибывали впослѣдствіи люди греческаго происхожденія, то это были большею частью, какъ и въ сирійскихъ городахъ[3]), странствующіе солдаты, торговцы, ремесленники и пр.—все народъ, не принадлежавшій къ образованнѣйшимъ классамъ своей націи, а заботившійся лишь объ эксплуатаціи страны въ свою личную пользу. Представителей высшей греческой культуры—философовъ, поэтовъ, художниковъ, мы совсѣмъ не видимъ при дворахъ Бактріи, и самымъ краснорѣчивымъ въ данномъ случаѣ явленіемъ представляется тотъ фактъ, что «не извѣстно ни одного греческаго писателя, который-бы проживалъ въ бактрійскихъ владѣніяхъ, или хотя-бы былъ оттуда родомъ»[4]). Наконецъ, вездѣ по городамъ, въ которыхъ жили греки, эти послѣдніе помѣщались, можно полагать, въ особыхъ кварталахъ, гдѣ и управлялись между собою по своему, тогда какъ общественная и семейная жизнь остальныхъ горожанъ-туземцевъ продолжала течь по прежней, тысячелѣтіями пробитой колеѣ, ***«нисколько не сливаясь съ греческою и ничѣмъ отъ нея не заимствуясь»***[5]). На основаніи подоб-

---

1) По словамъ Страбона [Lib. XI, cap. 11. § 4), Александръ построилъ здѣсь 8 городовъ, по словамъ Юстина—12. (Lib. XII, cap. 5). См. у Дройзена. Исторія эллинизма, т. I, стр. 76 примѣчаній, 54 прим.

2) См. напр. у Діодора Сицилійскаго [Lib. XVII, cap. 23] о составѣ населенія городовъ, построенныхъ Александромъ на дорогѣ черезъ Гиндукушъ изъ земли Паропамисадовъ въ Бактріану, и у Арріана [Анабасисъ, Кн. IV, гл. 4] о составѣ населенія въ Александріи на Яксартѣ.

3) Дройзенъ. Geschichte der Hellenismus. Bd. II, s. 32.

4) Журн. Мин. Нар. Просв. 1867 г. Ноябрь, стр. 354.

5) Журн. Мин. Нар. Просв. 1867 г. Ноябрь, стр. 351 и 354.

ныхъ данныхъ извѣстный индіанистъ Лассенъ пришелъ къ тому выводу, что «совсѣмъ невѣроятно, что-бы эллинизмъ (въ лицѣ указанныхъ нами представителей его) имѣлъ на бактрійцевъ какое-либо вліяніе въ нравственномъ или религіозномъ отношеніи»[1]); а этотъ выводъ дѣлаетъ вѣроятнымъ и обратное заключеніе, именно то, что греки, поселившіеся въ Бактріи, не могли также имѣть особеннаго стремленія къ воспріятію и усвоенію древне-бактрійской цивилизаціи и къ близкому знакомству съ нравственно-религіозными идеями, заносимыми изъ Индіи. Но если-бы и допустить возможность этого, то во всякомъ случаѣ представители эллинизма вовсе не способны были передавать это духовное достояніе древне-арійской цивилизаціи своимъ западнымъ единоплеменникамъ (на что, между прочимъ, указываетъ и отсутствіе среди нихъ писателей); а съ тѣхъ поръ, какъ греко-бактрійское государство зажило своею особою, самостоятельною жизнью и порвало связь съ своею прежнею метрополіею, о живомъ и дѣятельномъ посредничествѣ бактрійцевъ въ дѣлѣ передачи духовнаго достоянія Индіи Запзду не можетъ быть и рѣчи[2]). Вообще нужно замѣтить, что если походъ Александра и способствовалъ нѣкоторому сближенію народовъ, то это еще не означаетъ того, что-бы благодаря этому произошелъ между ними полный обмѣнъ ихъ духовнаго богатства, такъ какъ «по самой природѣ вещей, скажемъ мы словами Дройзена, перемѣны въ народной жизни въ нравственномъ, соціальномъ и религіозномъ отношеніяхъ должны совершаться медленно и, за исключеніемъ отдѣльныхъ взрывовъ, незамѣтно»[3]).

Важнѣйшимъ слѣдствіемъ похода Александра Великаго въ Индію было установленіе торговыхъ сношеній Запада съ югомъ и востокомъ Индіи, о существованіи которыхъ мы узнаемъ отъ

---

1) Lassen. Indische Alterthumskunde. B. II, s. 341.

2) Этою обособленностью жизни греко-бактрійскаго государства и объясняется крайняя скудость извѣстій объ этомъ царствѣ: современныхъ ему историческихъ извѣстій о немъ совсѣмъ нѣтъ, а тѣ, которыя встрѣчаются у дошедшихъ до насъ позднѣйшихъ классическихъ историковъ, крайне скудны и отрывочны, такъ что и до сихъ поръ ученымъ не удалось составить цѣльнаго и строго научнаго понятія о политическихъ судьбахъ и внутренней исторіи этого царства. О немъ извѣстно только, что оно основано было около половины III-го вѣка до Р. Х. Ѳеодотомъ или Діодотомъ, правителемъ Бактріи, отложившимся отъ Антіоха II, одного изъ Селевкидовъ, подъ власть которыхъ перешла Бактрія послѣ смерти Александра Великаго. Особаго развитія и силы это царство достигло при Димитріи въ началѣ II-го вѣка.

3) Дройзенъ. Исторія эллинизма. Т. I, стр. 397.

Плинія, разсказывающаго со словъ М. Варрона, что торговля между Индіей и Черноморьемъ производилась по теченію Аму-Дарьи, чрезъ Каспій и Закавказье[1]). Индійскіе товары отъ Баригазы, или на судахъ вверхъ по Инду и Гангу, или-же по большимъ дорогамъ черезъ область Ужжаини или Пенджабъ, поднимались на сѣверо-западъ къ Гиндукушскимъ переваламъ, гдѣ ихъ перекладывали на вьючныхъ животныхъ, далѣе сплавляли по рѣкѣ Оксусу въ Каспійское море, а тамъ черезъ Закавказье они переходили уже въ малую Азію и Европу[2]). Но заключать на основаніи этихъ сухопутныхъ торговыхъ сношеній о проникновеніи буддизма на Западъ, и именно въ Палестину, еще задолго до Р. Х., по нашему мнѣнію, по меньшей мѣрѣ крайне смѣло и рискованно. Не говоримъ уже о томъ, что финикійскіе и палестинскіе купцы, естественно, должны были предпочитать болѣе удобный для нихъ южный морской путь, чѣмъ крайне затруднительный—сѣверный, проходящій чрезъ громадныя степныя пространства и горныя мѣстности; но и самая эта торговля, уже вслѣдствіе одной отдаленности странъ и трудности сообщеній между ними, должна была производиться не иначе, какъ только чрезъ руки многихъ посредниковъ[3]), такъ что объ основательномъ знакомствѣ западнаго міра со странами и народами индійскаго міра, которое имѣло-бы своей причиной означенныя торговыя сношенія, не можетъ быть и рѣчи. Во всякомъ случаѣ сношенія эти имѣли болѣе или менѣе случайный характеръ и никогда они не были постоянными или же особенно дѣятельными и оживленными, чтобы могли способствовать распространенію буддизма на Западѣ. По крайней мѣрѣ исторія не знаетъ ни одного факта, который-бы свидѣтельствовалъ о проникновеніи этимъ путемъ буддизма на Западъ. Да и почему, въ самомъ дѣлѣ, буддизмъ, миновавъ всѣ промежуточныя страны, долженъ былъ утвердиться именно въ Палестинѣ и притомъ среди послѣдователей іудейства, болѣе всѣхъ другихъ окрестныхъ языческихъ народовъ приверженныхъ къ своей религіи, которая не имѣетъ рѣшительно ничего общаго

---

1) Плиній. Hist. natur. Lib. VI, cap. 19. См. Журн. Мин. Нар. Просв. 1867 г. ноябрь, стр. 356.

2) Журн. Мин. Нар. Просв. 1883 г. январь, стр. 153.

3) Въ одной изъ буддійскихъ легендъ встрѣчается указаніе только лишь на бактрійскихъ купцовъ, посѣщавшихъ Индію [Журн. Мин. Нар. Просв. 1871, CLVIII, стр. 191]; указаній-же на какихъ-либо купцовъ изъ болѣе отдаленныхъ странъ не находится.

съ буддизмомъ? Очевидно, подобное предположеніе не имѣетъ и тѣни вѣроятія. Знаменателенъ, наконецъ, и тотъ фактъ, что по свидѣтельству Келлога, «нѣтъ никакихъ доказательствъ существованія іудеевъ разсѣянія въ Индіи до Рождества Христова», а если-бы небольшое число ихъ и было тамъ, то эти іудеи «почти уже не имѣли никакихъ сношеній съ своими западными братьями; по крайней мѣрѣ въ древнемъ спискѣ синагогъ въ Іерусалимѣ для внѣ-палестинскихъ іудеевъ нѣтъ никакого упоминанія объ индійской синагогѣ»[1]).

Но Лилли, какъ мы видѣли, не ограничивается общими соображеніями о возможности проникновенія буддизма на Западъ благодаря торговымъ сношеніямъ и походамъ Александра Великаго, а ссылается также и на нѣкоторыя историческія данныя, которыя, повидимому, поставляютъ внѣ всякаго сомнѣнія то, что буддизмъ будто-бы еще до Р. Х. былъ хорошо извѣстенъ западнымъ народамъ и имѣлъ среди нихъ многихъ приверженцевъ. Однимъ изъ такихъ свидѣтельствъ, по мнѣнію Лилли, служатъ нѣкоторые отрывки изъ такъ называемыхъ надписей царя Асоки, на основаніи которыхъ онъ заключаетъ, что Асока, заключивъ союзъ съ греками, прилагалъ всѣ старанія къ утвержденію буддизма въ Египтѣ, для чего и посылалъ туда миссіонеровъ. Нѣкоторые изъ раціоналистическихъ писателей, солидарныхъ въ данномъ случаѣ съ Лилли, идутъ еще далѣе въ своихъ заключеніяхъ и, основываясь на 13-мъ эдиктѣ, небольшую выдержку изъ котораго мы привели выше, не обинуясь утверждаютъ, что Асока заключилъ-де съ поименованными въ эдиктѣ греческими царями договоры такого рода, которые яко-бы прямо обязывали этихъ царей «защищать живущихъ въ ихъ царствахъ буддистовъ»[2]).

Не такъ давно открытыя надписи царя Асоки, вырѣзанныя на каменныхъ колоннахъ и скалахъ и разбросанныя по всей сѣверной Индіи, дѣйствительно, считаются однимъ изъ древнѣйшихъ памятниковъ буддійской письменности. Долгое время эти надписи были совсѣмъ недоступны для пониманія ученыхъ изслѣдователей, но благодаря геніальной проницательности англійскаго ученаго Джона Принсепа, впервые открывшаго ключъ къ ихъ чтенію и

---

1) Келлогъ. Свѣтъ Азіи и свѣтъ міра. См. Труды Кіев. Дух. Акад. 1890 г. октябрь, стр. 273—4. Въ данномъ случаѣ Келлогъ ссылается на Гретца. Gesch. der Juden. Bd. III, s. 391. Ср. Дѣян. Апост. VI, 9.

2) Бунзенъ. Die Ueberlieferung. Bd. I, s. 317.

обнародовавшаго ихъ[1]), надписи эти сдѣлались достояніемъ всего ученаго міра и подверглись всестороннему критическому разбору со стороны лучшихъ знатоковъ Востока. Царь, отъ имени котораго сдѣланы надписи, называется въ нихъ Piyadasi (благочестивымъ)[2]) или Devânâmpriyasa (любимцемъ боговъ), каковые эпитеты ученые изслѣдователи согласно относятъ къ царю Асокѣ Великому, сыну Биндусары и внуку Чандрагупты, царствовавшему въ III-мъ вѣкѣ предъ Р. Х. (съ 259 года) въ Паталипутрѣ и ревностно заботившемуся о распространеніи буддизма и утвержденіи мирныхъ международныхъ отношеній. Общее содержаніе эдиктовъ, живо рисующихъ намъ симпатичную и оригинальную личность древняго восточнаго властителя, одушевленнаго высокими гуманными чувствами, ревностно заботящагося о нравственно-религіозномъ и умственномъ развитіи своихъ подданныхъ, исполненнаго глубочайшаго уваженія къ исповѣдуемой имъ религіи, но въ то-же время открыто провозглашающаго принципъ религіозной свободы,—вполнѣ оправдываетъ прилагаемые къ нему эпитеты «благочестиваго» и «любимца боговъ».

Намъ нѣтъ нужды входить въ разсмотрѣніе всѣхъ эдиктовъ царя Асоки, по настоящее время уже достаточно обслѣдованныхъ такими выдающимися учеными критиками, какъ Кернъ, Бюлеръ, Сенаръ и др.; мы остановимся только на томъ эдиктѣ, выдержки изъ котораго, приведенныя нами выше, послужили основаніемъ для нѣкоторыхъ преувеличенныхъ и незаконныхъ выводовъ касательно распространенія буддизма на Западѣ. Для болѣе правильнаго сужденія объ истинномъ смыслѣ этихъ выдержекъ, мы приведемъ здѣсь цѣликомъ весь текстъ означеннаго 13-го эдикта, вырѣзаннаго на скалѣ въ Capur di Giri[3]).

Эдиктъ гласитъ: «обширна Калинга[4]), покоренная царемъ Піядаси, любимымъ богами. Сотни тысячъ людей были взяты въ плѣнъ при

---

[1]) Въ шестой и седьмой книгахъ журн. „Journal of the Asiat. Societ. of Beng".

[2]) По Бурнуфу—добросердечный, или человѣколюбивый. Op. cit. I. s. 319.

[3]) Нижеслѣдующій переводъ эдикта Асоки мы заимствуемъ изъ статьи Лясевича, помѣщенной въ журналѣ „Вопросы философіи и психологіи" 1889 г. Кн. I., (стр. 167—169), гдѣ можно читать также и другіе эдикты Асоки въ русскомъ переводѣ. Исправности этого перевода можно довѣрять тѣмъ больше, что, по увѣренію автора статьи, онъ сдѣланъ по книгѣ Сенара: Les inscriptions de Piyadasi, [Paris, 1881 г.], при чемъ были приняты во вниманіе даже тѣ новѣйшія поправки, которыя сдѣланы были этимъ ученымъ въ статьѣ, помѣщенной въ „Revue des deux Mondes". 1889, 1 Mai.

[4]) Калинга—царство, лежавшее на нынѣшнемъ Коромандельскомъ берегу.

этомъ завоеваніи, сто тысячъ было умерщвлено и много разъ повторенное то-же число лишилось при этомъ жизни. Освѣдомясь обо всемъ этомъ, царь, любимый богами, немедленно-же обратился къ религіи; онъ приложилъ стараніе къ распространенію религіи,—до такой степени велика была скорбь, восчувствованная царемъ, любимымъ богами, отъ всего того, что произошло при завоеваніи Калинги. Въ самомъ дѣлѣ, при завоеваніи области, прежде мнѣ не подвластной, я, царь любимый богами, живо и горько почувствовалъ всѣ произведенныя при этомъ убійства, смерти и уводъ въ плѣнъ людей. Но съ большею еще горечью почувствовалъ царь, любимый богами, нижеслѣдующее. Повсюду обитаютъ браманы, или сраманы, или аскеты другихъ сектъ, или хозяева домовъ, и въ средѣ этихъ людей, въ томъ случаѣ, когда пекутся о ихъ нуждахъ, господствуетъ повиновеніе властямъ, повиновеніе отцамъ и матерямъ, сговорчивость по отношенію къ друзьямъ, товарищамъ, родственникамъ, вниманіе къ слугамъ, постоянство въ привязанностяхъ. При завоеваніи всѣ эти люди подвергаются насиліямъ, смерти, разлукѣ съ милыми сердцу. Если-же тѣ, которымъ бываетъ оказано особое покровительство, и не претерпѣваютъ лично никакого бѣдствія, то все-же ихъ друзья, знакомые, товарищи или родственники, оказываются погибшими. Такимъ образомъ и имъ приходится испытывать несчастіе. Всѣ насилія этого рода горько чувствуются мною, царемъ любимымъ богами. Не существуетъ страны, въ которой не были-бы извѣстны такія корпораціи брамановъ и срамановъ, и нѣтъ мѣста въ какой-бы то ни было странѣ, гдѣ люди не исповѣдывали-бы вѣру какой-нибудь секты. Вотъ почему царь, любимый богами, въ настоящее время принимаетъ къ сердцу гибель людей, нашедшихъ смерть или плѣнъ при завоеваніи Калинги, во сто тысячъ разъ тягостнѣе....

Въ самомъ дѣлѣ царь, любимый богами, желаетъ водворить безопасность для всѣхъ людей, пощаду жизни, миръ и кротость. И въ этихъ благахъ онъ видитъ побѣду религіи. Въ этихъ побѣдахъ религіи онъ находитъ радость и въ предѣлахъ своего царства, и на всѣхъ его границахъ, на пространствѣ многихъ сотенъ іожанъ[1]).

Изъ числа сосѣдей его—Антіохъ, царь Яванскій, и сѣвернѣе этого Антіоха четыре царя: Птоломей, Антигонъ, Магъ и

---

1) Мѣра длины, соотвѣтствующая одному дню пути.

Александръ; южнѣе—Коди, Памдіи до Тамбапани, а также царь Гуновъ (?) Висмаваси (?). У Грековъ и Камбожъ, Набхаковъ и Набхапантіевъ, у Бхожъ и Петениковъ, Андхровъ и Пулиндовъ —вездѣ сообразуются съ религіозными поученіями царя, любимаго богами. Тамъ, куда были направлены посланные, тамъ тоже, выслушавъ переданное отъ царя, любимаго богами, о религіозныхъ обязанностяхъ, сообразуются теперь и будутъ сообразоваться съ религіозными поученіями, съ религіей. Такимъ образомъ завоеванія религіи распространились повсемѣстно. Я ощутилъ глубокую радость; такова радость, доставляемая религіозными завоеваніями. Но, истинно говоря, радость есть дѣло второстепенное, и царь, любимый богами, придаетъ большое значеніе лишь тѣмъ плодамъ, коими обезпечивается будущая жизнь. Надпись эта и была вырѣзана на камнѣ на тотъ конецъ, что-бы наши сыновья, внуки и правнуки не думали ни о какихъ новыхъ завоеваніяхъ. Пусть они не думаютъ, что завоеваніе мечомъ заслуживаетъ имя завоеванія, а видятъ въ немъ потрясеніе и насиліе. Пусть они считаютъ истинными завоеваніями лишь завоеванія религіозныя. Такія завоеванія имѣютъ значеніе и для того свѣта; пусть они полагаютъ все свое наслажденіе въ удовольствіяхъ религіи, ибо таковыя цѣнны и на этомъ и на томъ свѣтѣ».

Изъ содержанія приведеннаго эдикта видно, что царь Асока глубоко скорбитъ о тѣхъ ужасныхъ бѣдствіяхъ, какія были перенесены его подданными и жителями Калинги при завоеваніи этой послѣдней, когда сотни тысячъ людей были взяты въ плѣнъ и многіе сотни тысячъ поплатились жизнью,—и эта скорбь заставила его обратиться къ религіи, къ распространенію въ народѣ миролюбія и гуманныхъ принциповъ, возвѣщаемыхъ религіею. Но бѣдствія подданныхъ напомнили царю, возвѣщавшему сострадательность и гуманность, что подобнымъ ужасамъ войны должны подвергаться и вообще всѣ жители тѣхъ странъ, гдѣ ведется война, и что многіе тысячи людей «должны переносить многоразличныя бѣдствія—насилія, смерть, разлуку съ милыми сердцу при всякомъ завоеваніи вообще». Сознаніе всего этого во сто тысячъ разъ тягостнѣе для сострадательнаго царя, но мысль о томъ, что «повсюду обитаютъ браманы, или сраманы, или ***аскеты другихъ сектъ***», что вообще «нѣтъ мѣста въ какой-бы то ни было странѣ, гдѣ люди не исповѣдывали-бы вѣру какой-нибудь секты», внушаетъ царю радостную надежду на то, что религіозные принципы нѣкогда восторжествуютъ и что благодаря

этому наступитъ время, когда водворится во всѣхъ странахъ миръ, кротость и безопасность для всѣхъ людей. И эта надежда представляется царю тѣмъ болѣе достижимой и осуществимой, что также и многіе изъ сосѣднихъ съ нимъ правителей, въ томъ числѣ, между прочимъ, Антіохъ, царь Яванов, Птоломей, Антигонъ, Магъ и Александръ[1]), какъ ему извѣстно, вполнѣ раздѣляютъ гуманные взгляды Асоки («вездѣ сообразуются съ религіозными поученіями царя, любимаго богами») и заботятся о поддержаніи мира и кротости въ предѣлахъ своихъ царствъ. «Тамъ, куда были направлены посланные, тамъ также, выслушавъ переданное отъ царя, любимаго богами о религіозныхъ обязанностяхъ, сообразуются теперь и будутъ сообразоваться съ религіозными поученіями, съ религіей». Такимъ образомъ завоеванія религіи распространились повсемѣстно, и царь исполненный радости, приказалъ вырѣзать на камнѣ эту надпись съ тою цѣлью, что-бы преемники его не думали ни о какихъ территоріальныхъ пріобрѣтеніяхъ, а заботились болѣе всего о распространеніи религіозныхъ идей.

Изъ анализа содержанія этого эдикта явствуетъ прежде всего, что тутъ не можетъ быть и рѣчи о заключеніи царемъ Асокою какихъ-либо *формальныхъ* договоровъ съ названными здѣсь правителями, и это отсутствіе всякаго указанія на существованіе формальнаго договора долженъ былъ констатировать даже такой ярый защитникъ мнѣнія о широкомъ распространеніи буддизма на Западѣ до Р. Х., какъ Бунзенъ[2]). Правда, этотъ ученый вслѣдъ за симъ высказываетъ свое предположеніе, что Асока не указалъ-бы именъ этихъ царей въ связи съ своимъ желаніемъ «безопасности для всѣхъ тварей», если-бы они или ихъ предшественники не пообѣщали его посламъ или посламъ его непосредственныхъ предмѣстниковъ, что они *будутъ защищать живущихъ въ ихъ царствахъ буддистовъ*»[3]). Однако это сооб-

---

1) Въ оригинальномъ текстѣ значатся слѣдующія наименованія: Amtiyokena Javanas, Turamaye, Amtikini, Maka и Alikasudara. Подъ этими наименованіями ученые разумѣютъ царей: Антіоха II сирійскаго [260—247 г.], Птоломея Филадельфа [285—247], Антигона Гоната Македонскаго [278—240], Мага Киренскаго [† 248] и Александра Эпирскаго [† между 262 и 258 г.]. Всѣ они были, слѣдовательно, въ живыхъ между 260 и 258 год. до Р. Х., къ какому времени относится вступленіе на престолъ Асоки [259 г.]. См. Бунзенъ. Ueberlieferung. Bd. I, s. 317.

2) Бунзенъ. Die Ueberlieferung. Bd. I, s. 317.

3) Бунзенъ. Ibid.

раженіе Бунзена представляется не только совершенно неосновательнымъ, такъ какъ оно нисколько не согласуется съ принципами царя Асоки[1]), но не заключаетъ въ себѣ и слова правды, потому что въ разсматриваемомъ мѣстѣ эдикта нѣтъ и намека на то, что-бы сосѣдніе Асокѣ иноземные цари приняли на себя обязательство защищать живущихъ въ ихъ царствахъ исповѣдниковъ буддизма, или даже вообще какихъ-либо подданныхъ царя Асоки. Подобная мысль есть не болѣе, какъ фикція, которую не рѣшаются защищать даже солидарные съ Бунзеномъ изслѣдователи, какъ, напр., Лилли и другіе. Все, что можно находить въ словахъ эдикта, ограничивается только лишь однимъ, правда не лишеннымъ тщеславія, свидѣтельствомъ Асоки о солидарности съ нимъ многихъ сосѣднихъ правителей, которые раздѣляютъ-де его взгляды касательно важныхъ преимуществъ мира и, подобно ему, заботятся о благоденствіи и религіозномъ просвѣщеніи своихъ подданныхъ[2]). Таковъ истинный смыслъ словъ Асоки, и онъ находитъ себѣ подтвержденіе въ другихъ его эдиктахъ, трактующихъ о религіозной свободѣ, гдѣ Асока проводитъ ту мысль, что благоденствіе между народами вовсе не зависитъ исключительно отъ распространенія буддизма, а только отъ развитія въ народномъ сознаніи религіозныхъ принциповъ вообще. Такъ, напр., заявляя въ одномъ изъ своихъ эдиктовъ, что онъ оказываетъ почетъ послѣдователямъ всѣхъ сектъ, не смотря на разнообразіе этихъ послѣднихъ, и рекомендуя также и другимъ такое-же безпри-

---

1) Асока уже вслѣдствіе признаваемой имъ широкой вѣротерпимости никакъ не могъ-бы ограничиться требованіемъ защиты для однихъ только буддистовъ, игнорируя исповѣдниковъ другихъ сектъ.

2) Что касается того возраженія Бунзена, будто Асока не могъ-бы привести въ своемъ эдиктѣ самыхъ именъ царей, если-бы онъ или его предшественники не получили отъ нихъ прямыхъ увѣреній касательно того, что они будутъ защищать живущихъ въ ихъ царствахъ буддистовъ, то уже самое выраженіе, употребленное вслѣдъ за перечнемъ названій царей и странъ: „*тамъ, куда были направлены послы, тамъ тоже*, выслушавъ переданное отъ царя о религіозныхъ обязанностяхъ, сообразуются теперь съ религіозными поученіями, съ религіей“, по нашему мнѣнію, даетъ разумѣть, что Асока велъ личные переговоры далеко не со всѣми тѣми царями, имена которыхъ обозначены въ эдиктѣ. Означенное выраженіе ясно различаетъ такія земли, куда послы посылались, отъ другихъ, гдѣ ихъ, очевидно, не было; и если Асока намѣренно не разграничиваетъ ихъ, а дѣлаетъ лишь общій перечень сосѣднихъ странъ и всѣхъ извѣстныхъ ему правителей, изъ тщеславія выставляя ихъ солидарными съ собою, то это было сдѣлано, очевидно, съ цѣлью произвести большее впечатлѣніе на народъ.

страстное отношеніе къ различнымъ сектамъ, Асока заключаетъ свой эдиктъ такими словами: «желаніе царя, любимаго богами, состоитъ въ томъ, что-бы *всѣ секты были извѣщены о чистотѣ ученія каждой изъ нихъ*. Всѣ, какова-бы ни была ихъ вѣра, должны знать, что царь, любимый богами, придаетъ милостыни и обрядамъ меньшее значеніе, *нежели желанію господства и взаимнаго уваженія всѣхъ сектъ*»[1]). Въ другомъ эдиктѣ это желаніе поясняется тѣмъ, что по убѣжденію Асоки, «всѣ секты одинаково ставятъ цѣлью преодолѣніе чувственности и душевную чистоту, но человѣкъ шатокъ въ своихъ хотѣніяхъ, шатокъ въ своихъ привязанностяхъ», и потому Асока высказываетъ только пожеланіе, что-бы «въ каждой сектѣ процвѣтало или всецѣло, или отчасти, осуществленіе того идеала, который преслѣдуется, что́ было-бы прекрасно»[2]).

Наконецъ, самое упоминаніе о томъ, что «царь, любимый богами, желаетъ водворить безопасность для всѣхъ людей»[3]), свидѣтельствуетъ о томъ, что Асока, который провозглашалъ принципъ религіозной свободы, рѣшительно не могъ ограничиваться узкой задачей—доставить благоденствіе однимъ только своимъ единовѣрцамъ, а задавался болѣе широкими цѣлями, желая доставить благоденствіе послѣдователямъ всѣхъ сектъ вообще, и даже не только всѣмъ людямъ, къ какой-бы религіи они ни принадлежали, но также и всѣмъ вообще созданнымъ тварямъ—животнымъ, птицамъ и др. Прямое свидѣтельство объ этихъ широкихъ заботахъ Асоки мы видимъ въ другихъ его эдиктахъ[4]), говорящихъ намъ о томъ, что Асока «излилъ всякія блага на людей и животныхъ четвероногихъ, на птицъ и животныхъ, обитающихъ въ водѣ, даже до снабженія ихъ водою, годною для питья»[5]); «что онъ завелъ два рода лѣчебницъ—для людей и для звѣрей, что онъ заставилъ разводить цѣлебныя травы и рыть по дорогамъ колодцы и насаждать деревья»[6]) и пр. И все это, по мысли

---

1) Лесевичъ. Религіозная свобода по эдиктамъ царя Асоки Великаго. [Вопросы филос. и психол. 1889 г. кн. I, стр. 181].

2) Ibid. стр. 180.

3) По переводу нѣкоторыхъ: „для всѣхъ тварей", что́ вполнѣ подтверждается другими эдиктами.

4) Между прочимъ и въ томъ другомъ отрывкѣ изъ втораго эдикта Асоки, который приведенъ у Лилли, (см. выше стр. 284), гдѣ говорится о врачеваніи не только людей, но и животныхъ.

5) Вопросы филос. и психологіи. 1889 г. Кн. I, стр. 170.

6) Ibid. стр. 175.

Асоки, стало возможнымъ лишь благодаря развитію религіозныхъ принциповъ, такъ какъ «нѣтъ мѣста въ какой-либо странѣ, гдѣ-бы люди не исповѣдывали вѣру какой-нибудь секты»[1]).

Такимъ образомъ вышеприведенный эдиктъ Асоки, не заключая въ себѣ прямыхъ указаній на присутствіе буддистовъ гдѣ-либо на Западѣ, въ то-же время не даетъ также рѣшительно никакихъ основаній для заключенія о существованіи между Асокою и преемниками Александра Великаго мнимаго договора, имѣвшаго будто-бы цѣлью обезпеченіе религіозной свободы и даже покровительство буддистамъ во владѣніяхъ этихъ царей, т. е. въ областяхъ Египта и Малой Азіи. Если-бы было что-либо подобное, то о немъ не исчезъ-бы всякій слѣдъ въ западной литературѣ, и позволительно было-бы ожидать, что какой-либо изъ западныхъ писателей не преминулъ-бы отмѣтить столь знаменательный въ исторіи древняго міра фактъ.

Послѣ надписей Асоки важную опору для своего мнѣнія о распространеніи буддизма на Западѣ Лилли находитъ въ разсказѣ Цейлонской хроники Магавансо, дающемъ ему поводъ заключать о процвѣтаніи буддизма около половины II-го вѣка до Р. Х. въ Египтѣ. Авторъ Магавансы, по имени Маганама (жившій въ V-мъ вѣкѣ по Р. Х.), разсказываетъ собственно о томъ, что спустя столѣтіе послѣ третьяго буддійскаго собора[2]) изъ всѣхъ великихъ буддійскихъ монастырей пришли въ Руанвелли 96000 буддійскихъ монаховъ съ тѣмъ, что-бы присутствовать тамъ при торжественной закладкѣ святилища. Въ числѣ этихъ монаховъ будто-бы 30000, во главѣ съ своимъ наставникомъ Маха-Дхамаракито, явились изъ окрестностей Алясадды, главнаго города въ землѣ Яванской (Jona, или, какъ у нѣкоторыхъ другихъ оріенталистовъ—Javana).

Разсказъ Магавансо, въ общемъ заключающій въ себѣ много невѣроятнаго и завѣдомо ложнаго (такъ какъ, безъ сомнѣнія, нельзя принимать за точное обозначеніе приведенныя въ немъ цифры), заключаетъ въ себѣ только то зерно истины, что имъ удостовѣряется довольно значительное распространеніе буддизма въ странѣ Яванской, и именно въ окрестностяхъ Алясадды. Для

---

1) Ibid. стр. 168.

2) Такъ какъ этотъ буддійскій соборъ обыкновенно относятъ къ половинѣ III-го вѣка до Р. Х. [Лассенъ. Indische Alterth., Bd. II, s. 229 и др.], то разсказываемый въ Магавансѣ фактъ слѣдуетъ относить къ половинѣ втораго дохристіанскаго вѣка.

правильнаго сужденія объ этомъ извѣстіи важнѣе всего, конечно, точно опредѣлить географическое положеніе упоминаемыхъ здѣсь мѣстностей. Согласно пониманію всѣхъ оріенталистовъ, терминъ Alasadda есть индійское названіе Александріи; но если Лилли нисколько не отступаетъ въ данномъ случаѣ отъ общаго мнѣнія изслѣдователей, то онъ уже слишкомъ расходится съ ними въ объясненіи того, къ какой странѣ нужно относить эту Александрію. По общепринятому мнѣнію оріенталистовъ, «терминъ Javana, или Jona, былъ общеиндійскимъ названіемъ для греко-бактрійскаго царства и его владѣній»[1]); между тѣмъ Лилли принимаетъ его за обозначеніе Египта и считаетъ упоминаемую въ хроникѣ Александрію за Александрію египетскую, самую знаменитую изъ всѣхъ городовъ, носящихъ это имя, во множествѣ основанныхъ Александромъ Великимъ во время его походовъ. Замѣчательно, что самъ Кэппенъ, на авторитетъ котораго ссылается Лилли[2]), свидѣтельствуетъ, что «подъ землей Javana разумѣется здѣсь западная пограничная область Индіи», и на этомъ основаніи прибавляетъ, что «подъ Аласаддой, вѣроятно, разумѣется здѣсь Александрія у Кавказа[3]), т. е. Александрія, основанная великимъ Македонскимъ завоевателемъ у подножія высокаго Гинду-Куша или горъ Парапамисскихъ[4]), которыя у грековъ были извѣстны подъ именемъ индійскаго Кавказа[5]). Это мнѣніе раздѣляется и другими болѣе выдающимися индіологами[6]), такъ что Лилли съ своимъ мнѣніемъ стоитъ, можно сказать, совершенно одиноко, если не считать Гильгенфельда, также высказавшагося однажды въ пользу этого предположенія[7]). И тѣмъ болѣе неосновательнымъ предста-

---

1) Лайтфутъ. Epistles to the Colossians, p. 388.

2) Лилли. Buddhism in Christendom, p. 233.

3) Кэппенъ. Die Religion des Buddha, Bd. I, s. 193. Ср. Zeller. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 324, anm. 1.

4) Приблизительно на мѣстѣ теперешняго Беграма, въ 25 миляхъ отъ Кабула. См. Дройзенъ. Исторія эллинизма. Т. I, стр. 240.

5) Дройзенъ. Ibid. стр. 239. Ср. примѣч. 18, на стр. 66.

6) См. напр. Lassen. Indische Alterthumskunde, Bd. II, 236; Weber. Die Verbindungen Indiens mit den Ländern im Westen, s. 675 въ Allgem. Monatsschrift für Wissensch. und Literatur., 1853; Hardy. Manual of Buddhism, p. 516; Kellog. The Light of Asia and the Light of the World (русск. перев въ Тр. Кіев. Дух. Акад., 1890 г. окт., стр. 273); Kern. Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien и др.

7) Гильгенфельдъ. Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1867 г. s. 105. Достойно замѣчанія, что Бунзенъ, столь настойчиво защищающій мнѣніе о проникновеніи буддизма на Западъ, уже не ссылается на хронику Магавансо.

вляется мнѣніе Лилли, что гораздо естественнѣе допустить столь раннее и значительное распространеніе буддизма, какое предполагается означеннымъ разсказомъ Магавансо, въ Бактріи, въ окрестностяхъ города, отстоящаго всего на разстояніи 25 миль отъ Кабула[1]), чѣмъ предполагать существованіе многотысячной общины буддійскихъ монаховъ въ Египтѣ, въ окрестностяхъ города, бывшаго въ то время центромъ западной образованности, и eo ipso въ недоумѣніи стоять предъ той исторически неразрѣшимой загадкой, какимъ образомъ этотъ фактъ остался не засвидѣтельствованнымъ со стороны западныхъ писателей, такъ какъ «ни отъ одного изъ греческихъ и латинскихъ историковъ до насъ не дошло никакого извѣстія о существованіи въ этомъ городѣ буддійской общины»[2]). Кромѣ того и въ окрестныхъ странахъ нигдѣ не замѣтно какихъ-либо слѣдовъ вліянія буддизма, и если намъ указываютъ въ этомъ случаѣ на ессеевъ, то неужели, спрашивается, многотысячная община исповѣдниковъ буддизма, образовавшаяся будто-бы въ Египтѣ, могла создать только горсть послѣдователей въ Палестинѣ, на берегу Мертваго моря, а затѣмъ оказалась уже безсильною въ дальнѣйшемъ распространеніи своего ученія?

Однако мало того, что классическіе писатели ни единымъ словомъ не упоминаютъ о какомъ-либо буддійскомъ учрежденіи въ окрестностяхъ «міровой столицы», но, что̀ замѣчательно, въ сочиненіяхъ ихъ нельзя также найти ни малѣйшаго указанія на существованіе буддистовъ до Рожд. Христова гдѣ-бы то ни было въ предѣлахъ римской имперіи. «Нѣтъ ни одного свѣдѣнія о какомъ либо языческомъ или христіанскомъ писателѣ (за исключеніемъ лишь одного, и то сомнительнаго случая), говоритъ Ляйтфутъ, у котораго можно было-бы найти указаніе на присутствіе буддистовъ въ предѣлахъ римской имперіи даже долго спустя послѣ того, какъ ессеи прекратили свое существованіе»[3]). Приводится только у Страбона разсказъ Николая Дамасскаго о томъ, какъ одинъ индійскій фанатикъ, присоединившійся къ посольству, отправленному царемъ Поромъ къ Августу, сжегъ себя въ присутствіи изумленной толпы въ Аѳинахъ, предварительно намазавшись масломъ. На его могилѣ была вырѣзана надпись: «Σαρμανο-

---

1) Лилли. Buddhism in Christendom. p. 233.

2) Келлогъ. Свѣтъ Азіи и свѣтъ міра. Въ русск. перев., см. Тр. Кіев. Дух. Акад. 1890 г., № 10. стр. 273.

3) Ляйтфутъ. Op. cit. p. 392.

χηγὰς Ἰνδὸς ἀπὸ Βαργόσης κατὰ τὰ πάτρια Ἰνδῶν ἕθη ἑαυτὸν ἀποθανατίσας κεῖται.» [1]). На основаніи этимологическаго значенія имени и мѣста происхожденія этого фанатика[2]), ученые заключаютъ, что онъ былъ именно буддистъ, а не браминъ. Если это заключеніе и вѣрно, то во всякомъ случаѣ, согласно самому разсказу, присутствіе буддиста на материкѣ Европы было фактомъ единичнымъ, и притомъ этотъ одинокій буддистъ, присоединившійся къ посольству, преслѣдовавшему, конечно, политическія, а не какія-либо религіозно-миссіонерскія цѣли, почему-то оказался вынужденнымъ окончить свою жизнь самымъ трагическимъ образомъ, рѣшившись на самосожженіе. Своимъ поступкомъ, къ которому, быть можетъ, побудило его убѣжденіе въ безполезности проповѣди о буддизмѣ, на Западѣ онъ, безъ сомнѣнія, удивилъ грековъ и произвелъ на нихъ извѣстное впечатлѣніе, но этимъ, конечно, все дѣло и окончилось, такъ какъ послѣ него уже некому было возвѣщать грекамъ ученіе Будды. Наконецъ, нужно сказать, что извѣстіе о самосожженіи буддиста относится къ тому времени, когда орденъ эссеевъ уже успѣлъ достигнуть своего полнаго расцвѣта, а не только что зарождался[3]).

Однако, если у западныхъ писателей нельзя найти извѣстій о присутствіи буддистовъ въ предѣлахъ римской имперіи, то, быть можетъ, у нихъ встрѣчаются какія-либо свѣдѣнія о самомъ буддизмѣ, идеи котораго, быть можетъ, могли-бы быть занесены на Западъ кѣмъ-либо изъ посѣтившихъ Индію? Оказывается однако, что и этого нѣтъ. Ни у одного изъ западныхъ писателей, жившихъ не только въ послѣднія столѣтія предъ Р. Х., но даже и въ первые вѣка христіанской эры, нельзя найти сколько-

---

[1]) Страбонъ. Γεωγραφικά. Lib. XV, cap. 1. § 73. См. у Ляйтфута, p. 392.

[2]) Σαρμανοχηγὰς=индійскому Sramanakaya, что значитъ: „учитель аскетовъ", другими словами—буддійскій жрецъ; что-же касается втораго наименованія—Βαργόσα=Баригаза, то это былъ приморскій портъ на западномъ берегу Индостана, гдѣ процвѣталъ буддизмъ.

[3]) Кромѣ упомянутаго посольства было еще посольство съ острова Цейлона, прибывшее въ Римъ въ царствованіе Клавдія; отъ членовъ этого посольства получилъ нѣкоторыя свѣдѣнія объ этомъ островѣ Плиній (Histor. Natur. Lib. VI, cap. 24), но относительно исповѣдуемой ими религіи онъ говоритъ только два слова, замѣчая, что они „coli Herculem", подъ которымъ, по мнѣнію ученыхъ, естественнѣе всего разумѣть Раму, а не Будду, и потому-то предполагаютъ, что и послы эти были не сингалезцы, а тамильцы, т. е. что они принадлежали не къ буддійской части острова. (См. у Ляйтфута. Op. cit. p. 393, прим. 1).

нибудь точнаго и обстоятельнаго знакомства съ буддизмомъ, о которомъ западные народы узнали уже въ болѣе позднее время.

Главнымъ и чуть-ли не единственнымъ источникомъ, откуда западные писатели черпали свои свѣдѣнія объ индійскихъ странахъ, былъ Мегасѳенъ, который путешествовалъ въ Индію около 300 г. до Р. Х., жилъ нѣкоторое время при дворѣ Паталипутрскаго царя Чандрагупты, дѣда Асоки, и написалъ послѣ этого книгу объ индійскихъ «дѣяніяхъ»[1]). Въ своемъ сочиненіи, заключающемъ въ себѣ много невѣроятныхъ и сомнительныхъ разсказовъ, онъ упоминаетъ также и объ индійскихъ философахъ, которыхъ раздѣляетъ на два класса: брахмановъ и сармановъ (Σαρμάναι), въ которыхъ нѣкоторые ученые хотятъ видѣть указаніе на буддійскихъ жрецовъ срамановъ. Но по мнѣнію такихъ выдающихся оріенталистовъ, какъ Максъ Мюллеръ и Лассенъ, тѣ черты, какими Мегасѳенъ описываетъ своихъ сармановъ, вовсе не подходятъ къ буддистамъ, и могутъ быть отнесены только къ жрецамъ или аскетамъ религіи брамнинской. Такъ, говоря о сарманахъ, Мегасѳенъ замѣчаетъ, что изъ нихъ болѣе всѣхъ пользовались уваженіемъ такъ называемые «Ὑλόβιοι»[2]), которые жили въ лѣсу, одѣвались въ лиственныя одежды и питались травами и плодами. Такъ какъ по мнѣнію Макса Мюллера[3]), «одежды, сдѣланныя изъ коры деревьевъ, не суть буддійскія», а по увѣренію Лассена[4]), названіе «ὑλόβιοι» вполнѣ соотвѣтствуетъ третьему брамнинскому ордену[5])—«vana prasthas» («лѣсные жители»), то эти ученые, съ мнѣніемъ которыхъ согласны и нѣкоторые другіе изслѣдователи[6]), рѣшительно утверждаютъ, что означенныхъ сармановъ Мегасѳена нужно принимать за брамин-

---

[1]) Фрагменты изъ сочиненія Мегасѳена можно найти у Мюллера: Fragm. Hist. Graec. Bd. II, p. 437 и у Schwanbeck'a. Megasthenis Indica. Bonnae. 1846. См. также Herzog's Real-Encyklop. Bd. IV, 1721. Статья Pauly.

[2]) Ср. у Климента Александрійскаго, который называетъ ихъ: Ἀλλόβιοι. См. Patr. Graec. Curs complet. Migne, t. VIII, Strom. Lib. I; cap. 15, pag. 780.

[3]) Максъ Мюллеръ. Preface to Rogers's „Translation of Buddhaghosha's Parables". London. 1870. pag. LII. См. у Лайтфута. Epistles to the Colossians. p. 390, прим. 1.

[4]) Лассенъ. Indische Alterthumskunde. Bd. II, s. 700.

[5]) Брамины раздѣлялись на 4 ордена, соотвѣтственно четыремъ различнымъ степенямъ аскетической жизни.

[6]) Напр. Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 324, anm. 1; Wilson. Essays and Lectures. p. 312—313 и др.

скихъ, а не за буддійскихъ аскетовъ. Но если-бы считать ихъ и за буддистовъ, то это краткое извѣстіе Мегасѳена[1]) объ образѣ жизни сармановъ не столь значительно, что-бы на немъ можно было основывать заключеніе объ обстоятельномъ знакомствѣ съ буддизмомъ у западныхъ писателей.

Затѣмъ, извѣстія о буддизмѣ вплоть до Рождества Христова прекращаются, и только Страбонъ[2]), писатель временъ Августа и Тиверія, повторяетъ вышеприведенное извѣстіе о сарманахъ, заимствованное имъ у Мегасѳена. Изъ писателей послѣдующихъ вѣковъ, упоминающихъ о буддизмѣ, можно назвать Вардесана и Климента Александрійскаго, но и ихъ извѣстія до того кратки и ничтожны, что скорѣе могутъ говорить въ пользу отсутствія на Западѣ въ ихъ время сколько-нибудь точныхъ свѣдѣній о буддизмѣ, чѣмъ о знакомствѣ съ нимъ. Такъ, Вардесанъ, разсказъ котораго приводится Порфиріемъ[3]), упоминаетъ о буддійскихъ аскетахъ, ставшихъ у грековъ извѣстными подъ именемъ саманеевъ (Σαμαναῖοι); но хотя свои свѣдѣнія онъ заимствовалъ у индійскихъ пословъ, посѣтившихъ Сирію во время своего пути на Западъ въ царствованіе одного изъ Антониновъ (Антонина Пія или Геліогабала), тѣмъ не менѣе онъ, однако, не упоминаетъ даже имени основателя буддійской религіи, и вообще его разсказъ заключаетъ «такія невѣроятныя исторіи»[4]), которыя ясно показываютъ, какъ мало чего-либо достовѣрнаго о буддизмѣ знали на Западѣ даже во II-мъ или III-мъ вѣкѣ по Р. Х. и какъ вообще мало довѣрія заслуживаютъ относящіеся къ этому времени разсказы о буддизмѣ.

Наконецъ, что касается Климента Александрійскаго, то онъ приводитъ у себя вышеупомянутое сообщеніе Мегасѳена о дѣленіи индійскихъ гимнософистовъ на два класса: сармановъ и брахмановъ, упоминаетъ о Σαμαναῖοι Βάκτρων[5]) и объ индійскихъ дѣвственникахъ или аскетахъ, называемыхъ имъ Σεμνοί[6]), но самымъ знаменательнымъ свидѣтельствомъ его является то, что онъ пер-

---

1) Жившаго еще за полстолѣтія до Асоки, при которомъ буддизмъ впервые достигъ своего особаго процвѣтанія.

2) Strabo. Γεωγραφικά. Lib. XV, cap. 1, § 59.

3) De abstinent. Lib. IV, cap. 17.

4) Лайтфутъ. Epistles to the Colossians. p. 391, прим. 1.

5) Patrolog. Graec. Cursus Complet. Migne. Tom. VIII, Strom. Lib. I, cap. 15. pag. 777 и 780.

6) Ibid. Strom. Lib. III, cap. 7: pag. 1163. Этихъ σεμνοί обычно отождествляютъ съ σαμαναῖοι. См. Лайтфутъ. Op. cit. p. 391, прим. 3.

вый изъ всѣхъ какъ языческихъ, такъ и христіанскихъ писателей Запада, называетъ Будду по имени: «εἰσὶ δὲ τῶν Ἰνδῶν, οἳ τοῖς Βοῦττα πειθόμενοι παραγγέλμασιν, ὃν δι' ὑπερβολὴν σεμνότητος εἰς (ὡς ?) θεὸν τετιμήκασι» [1]). Столь позднее упоминаніе имени основателя буддійской религіи у западныхъ писателей[2])—фактъ многозначительный и достаточно краснорѣчивый самъ по себѣ для того, что-бы нуждаться въ какихъ-либо комментаріяхъ. Но какъ мало были распространены свѣдѣнія о буддизмѣ на Западѣ даже и послѣ этого, показываетъ тотъ фактъ, что Ипполитъ, гораздо позже сообщавшій нѣкоторыя весьма понятныя, хотя и краткія, извѣстія о браминахъ[3]), тѣмъ не менѣе ни слова не говоритъ о буддистахъ, а между тѣмъ если-бы онъ былъ знакомъ съ ихъ ученіемъ, то по всей вѣроятности не преминулъ-бы сослаться на него, какъ на новый аргументъ для подтвержденія своего мнѣнія о родствѣ между христіанскими ересями и прежде существовавшими философскими ученіями[4]).

Всѣ эти факты поставляютъ внѣ всякаго сомнѣнія то, что на Западѣ около времени Рождества Христова и даже въ первые вѣка христіанской эры никакихъ точныхъ и опредѣленныхъ свѣдѣній о буддизмѣ рѣшительно не было—очевидно потому, что онъ здѣсь не былъ распространенъ—такъ какъ только у христіанскихъ писателей третьяго вѣка впервые можно находить вѣрные слѣды прямаго упоминанія о буддистахъ, хотя сбивчивыя и неопредѣленныя выраженія означенныхъ писателей, при своей краткости и отрывочности, ясно показываютъ, что они говорятъ о явленіи слишкомъ отъ нихъ отдаленномъ и вообще мало для нихъ извѣстномъ[5]). Если такія неудовлетворительныя извѣстія о буддизмѣ идутъ даже отъ III-го вѣка по Р. Х., то поэтому представляется тѣмъ болѣе неосновательнымъ предполагать распространеніе буддизма на Западѣ, или даже только знакомство съ

---

[1]) Ibid. Strom. Lib. I, cap. 15, pag. 780.

[2]) Климентъ Александрійскій умеръ уже ок. 217 г. по Р. Х.

[3]) Haer. I, 24.

[4]) Ляйтфутъ. Op. cit. p. 392.

[5]) Такъ, напр., Климентъ Алекс., повидимому, совершенно не подозрѣваетъ о тождествѣ упоминаемыхъ имъ сармановъ [σαρμᾶναι] съ буддистами, такъ какъ сказавъ о томъ, что есть два класса индійскихъ гимнософистовъ, называемыхъ имъ: Σαρμᾶναι и Βραχμᾶναι, этотъ церковный писатель противополагаетъ имъ еще исповѣдниковъ буддизма: „есть-же, говоритъ онъ, среди индійцевъ и такіе, которые повинуются предписаніямъ Будды". Patr. Graec. Curs. Complet. t. VIII, p. 780.

нимъ западныхъ народовъ, по крайней мѣрѣ *за два вѣка предъ Р. Х.* (такъ какъ очевидно, что только въ такомъ случаѣ буддизмъ могъ послужить причиной возникновенія ессенизма), какъ утверждаютъ это изслѣдователи, поставляющіе происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ буддизма.

А между тѣмъ исторія распространенія буддизма, насколько она обслѣдована безпристрастными учеными, показываетъ намъ, что въ означенное время буддизмъ достигъ значительной степени своего развитія только лишь въ странахъ ближайшихъ къ Индіи, а въ странахъ даже менѣе удаленныхъ отъ мѣста первоначальнаго зарожденія буддизма, чѣмъ Палестина, напр., въ Персіи, онъ достигъ процвѣтанія только лишь въ первомъ вѣкѣ предъ Р. Х. Прежде всего буддизмъ, какъ гласятъ лучшія историческія свидѣтельства, не выступалъ изъ предѣловъ Индіи вплоть до 250 г. до Р. Х.[1]), т. е. до временъ Асоки, царствованіе котораго составляетъ эпоху въ дѣлѣ распространенія буддизма. Уже одна обширность владѣній этого царя и сношенія съ нѣкоторыми сосѣдними иноземными правителями могли внушить Асокѣ мысль покорить слову Будды чуждыя страны, и при немъ-то именно и началось первое движеніе буддизма за предѣлы Индіи. Самое рѣшеніе послать миссіи въ иноземныя страны было постановлено на такъ называемомъ третьемъ буддійскомъ соборѣ, бывшемъ въ 246-мъ году предъ Р. Х. и извѣстномъ подъ именемъ Патали-путрскаго[2]). Предсѣдатель этого собора—Maggaliputto, выбравъ для миссіонерскихъ цѣлей нѣсколькихъ старѣйшихъ буддійскихъ монаховъ, каждому изъ нихъ указалъ ту страну, куда онъ долженъ былъ отправиться. Подлинный текстъ хроники Магавансы, сохранившей преданіе объ этомъ знаменательномъ событіи, гласитъ, какъ передаетъ Кэппенъ, слѣдующее: «онъ (предсѣдатель собора) отправилъ ставиру[3]) Majjhantika въ Кашмиръ и Гандхару и ставиру Mahadevo въ Mahihamandala. Онъ отправилъ ставиру Kakkhito къ Vanavasi и также ставиру Jôna-Dhammarakkhito къ Maharashtra, ставиру Mahârakkhito—въ страну Jôna[4]). Онъ

---

1) Келлогъ. Свѣтъ Азіи и свѣтъ міра. (См. Тр. Кіевск. Дух. Акад. 1890 г. № 10, стр. 227).

2) Лассенъ. Indische Alterthumskunde. Bd. II, s. 229.

3) Sthavira или thaira—это имя прилагалось къ старѣйшимъ буддійскимъ монахамъ по истеченіи многихъ лѣтъ со дня ихъ посвященія.

4) На основаніи этого извѣстія Лилли счелъ себя въ правѣ заключить, яко-бы Асокою былъ посланъ миссіонеръ въ Грецію [см. выше, стр. 285-ая],

отправилъ ставиру Majjhimo въ страну Himavanta и двухъ ставиръ—Sôno и Uttano въ Sovanabhumi. Онъ отправилъ ставиру Mahamahindo вмѣстѣ съ его учениками: Ittiyo, Uttigo, Sambalo, Bhaddasâlo, сказавъ этимъ пяти ставирамъ: утвердите радостную религію побѣдителя въ радостной странѣ Ланки»[1]).

Изъ приведеннаго текста видно, что въ третьемъ вѣкѣ до Р. Х. впервые были отправлены миссіонеры буддизма въ такія столь близкія къ Индіи страны, какъ Кашмиръ и Гандхара,—какъ Himavanta, т. е. страны, расположенныя по южному склону Гималайскаго хребта[2]),—какъ Бактрія, извѣстная у индійцевъ подъ именемъ страны Jôna[3]),—какъ область Maharashtri'евъ, находящаяся въ южной части индійскаго полуострова[4]),—даже какъ островъ Цейлонъ, извѣстный обычно подъ именемъ Ланки[5]), откуда именно и происходитъ записанное въ Магавансѣ преданіе. Что-бы вполнѣ оцѣнить значеніе этого факта, нужно взять во вниманіе то, что послѣ смерти Будды—основателя буддизма—до Паталипутрскаго собора прошло приблизительно около двухсотъ лѣтъ, если именно соглашаться съ мнѣніемъ Бунзена, что смерть Будды произошла въ 477 г. до Р. Х.[6]). Такимъ образомъ, если даже въ ближайшія къ Индіи страны буддизмъ проникъ только лишь спустя два столѣтія послѣ смерти основателя этой религіи, то о распространеніи его на Западѣ въ это-же самое время не можетъ быть

но эта громкая фраза его не имѣетъ никакого значенія, такъ какъ подъ страной Jôna, какъ мы указывали, слѣдуетъ разумѣть греко—бактрійское царство, или вообще пограничную съ Индіей страну, находившуюся сначала подъ властью сатраповъ Александра Великаго, а затѣмъ уступленную Селевкомъ Чандрагуптѣ—дѣду Асоки. [См. Ж. Мин. Нар. Просв. 1874 г. стр. 80].

1) Кэппенъ. Die Religion des Buddha. Bd. I, s. 139, anm. 2.

2) См. объ этомъ у Минаева. Журн. Мин. Нар. Просв. 1874 г. с. 79.

3) Ibid. стр. 80. Ср. Лайфутъ. Op. cit. p. 388.

4) Лассенъ. Indische Alterthumskunde. Bd. II, s. 246.

5) Ленорманъ. Руков. къ древней исторіи Востока. Ч. II, стр. 577.

6) Бунзенъ. Die Ueberlieferung. Bd. I, s. 321 и 324. Невозможно съ точностью опредѣлить время жизни Будды. Сами буддисты, желая опредѣлить годъ рожденія своего учителя, указываютъ цѣлую массу хронологическихъ данныхъ, изъ которыхъ древнѣйшее совпадаетъ съ 3112-мъ годомъ до Р. Х., а позднѣйшее—съ 543 г. до Р. Х. Но ни одно изъ этихъ чиселъ не признается современными учеными за дѣйствительный годъ рожденія Будды, и каждый изъ нихъ держится относительно этого своего особаго мнѣнія. Такъ, М. Мюллеръ [Ursprung und Entwickelung der Religion] указываетъ на 477-ой годъ; Рисъ Давидсъ [Lectures on the Origin and Growth of Religion]—на 410 г., Бунзенъ къ 477-му году относитъ уже смерть Будды и т. д.

и рѣчи, такъ какъ несомнѣнно, что буддизмъ сперва долженъ былъ прочно утвердиться въ поименованныхъ пограничныхъ съ Индіею странахъ (что однако не могло произойти сразу)[1]) для того, что-бы затѣмъ оказывать вліяніе и на дальнѣйшія западныя страны. Подтвержденіемъ нашего вывода можетъ служить также и то обстоятельство, что буддизмъ съ самаго начала своего возникновенія и почти вплоть до перваго христіанскаго вѣка въ своемъ поступательномъ движеніи шелъ всегда къ востоку или къ югу, уклоняясь отъ запада. Одинъ изъ выдающихся знатоковъ буддизма относительно этого пишетъ: «область, гдѣ предпочтительно совершались странствованія Будды, принадлежала къ числу «восточныхъ земель», т. е. обнимала древнія царства Кази-Козалы и Магадги, вмѣстѣ съ сосѣдними вольными областями, нынѣшними землями Аудъ и Бигаръ. Наоборотъ, области западнаго Индостана, эта колыбель ведійской культуры и широкоразвитаго браминства, столь враждебно отнесшагося къ возникшему на востокѣ движенію, бывали только изрѣдка, и то мимоходомъ, затрогиваемы странствованіями Будды. Главными станціями послѣдняго, да вмѣстѣ и пограничными пунктами на сѣверо-западѣ и юго-востокѣ той области, въ предѣлахъ которой совершались правильныя странствованія учителя (Будды), были резиденціи царей Казалы и Магадги: Саваттги или Сравасти (нынѣшній Сахетъ—Махетъ) и Раджагаха (нынѣшній Раджгиръ, къ югу отъ Бигара»[2]). Примѣру Будды въ дѣлѣ распространенія буддизма слѣдовали также и его ближайшіе ученики, такъ какъ даже въ то время, когда буддизмъ вышелъ за предѣлы Индіи, онъ «распространялся преимущественно къ востоку, въ Китаѣ»[3]). И приведенное нами выше свидѣтельство Магавансо не только не противорѣчитъ этому, но даже краснорѣчиво свидѣтельствуетъ о томъ, что буддизмъ не имѣлъ особаго успѣха на западѣ, такъ какъ между странами,

---

1) Это вполнѣ подтверждается тѣмъ фактомъ, что напр. въ Кашмирѣ, куда, какъ мы видѣли, были посланы Асокою миссіонеры, буддизмъ достигъ своего процвѣтанія только лишь въ вѣкъ Рожд. Хр., именно во время царствованія Канишки, когда Кашмиръ сдѣлался центромъ буддійской учености и разсадникомъ буддизма на сѣверо-западѣ Индіи. См. Труды член. Росс. дух. миссіи въ Пекинѣ, т. II, стр. 141. [С-Петерб. 1853 г.].

2) Ольденбергъ. Будда, его жизнь, ученіе и община. [Русск. перев. съ нѣм. Москва. 1884 г.] стр. 121.

3) Кеппогъ. Свѣтъ Азіи и свѣтъ міра. Тр. К. Д. Ак., 1890 г. № 10, стр. 273. Бунзенъ въ свою очередь замѣчаетъ, что подъ вліяніемъ Асоки было послано 18 миссіонеровъ въ Китай [Ueberlieferung. Bd. I, s. 320].

перечисленными въ означенномъ памятникѣ, ученые изслѣдователи совершенно не находятъ указанія на Персію, извѣстную въ буддійскихъ памятникахъ подъ именемъ Махачины. Правда, западные раціоналисты, не взирая на это, считаютъ возможнымъ предполагать распространеніе буддизма въ Персіи еще въ царствованіе Артаксеркса (465—424 г. до Р. Х.), основываясь главнымъ образомъ на томъ, что «южные буддійскіе источники упоминаютъ-де о нѣкоторыхъ пунктахъ въ Персіи, гдѣ сосредоточивались послѣдователи буддизма»[1]). На это нужно однако сказать, что если и нельзя безусловно отвергать проникновенія въ Персію идей буддизма въ послѣдніе вѣка предъ Р. Х., то во всякомъ случаѣ относить это къ столь раннему времени, когда, согласно мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ, не родился еще и самъ основатель буддизма, или когда, быть можетъ, онъ только-что начиналъ свою дѣятельность, крайне невѣроятно; а «упоминаніе буддійскихъ источниковъ о существованіи въ Персіи какой-то одной буддійской кумирни, скажемъ мы словами одного изъ нашихъ отечественныхъ ученыхъ, доказываетъ только безсиліе буддизма въ его попыткахъ двинуться на Западъ»[2]).

Все это показываетъ, что о распространеніи буддизма въ Палестинѣ уже во II-мъ вѣкѣ до Р. Х., вопреки увѣреніямъ нѣкоторыхъ раціоналистическихъ писателей, не можетъ быть и рѣчи. И если ко всему сказанному мы прибавимъ, что согласно разсматриваемой нами гипотезѣ нужно было-бы предполагать первоначальное распространеніе буддизма въ Палестинѣ именно среди іудеевъ, а не среди язычниковъ, что̀ является очевиднымъ абсурдомъ[3]), то сказаннаго, полагаемъ, будетъ достаточно, что-бы считать мнѣніе о зависимости ессейства по своему происхожденію отъ буддизма лишеннымъ всякаго основанія.

---

1) Зейдель. Das Evangelium von Jesu. s. 307.

2) Васильевъ. Религіи востока. См. Журн. Мин. Нар. Просв. 1873 г., ч. CLXVI, стр. 292.

3) Такъ какъ нельзя отрицать того, что ессеи, согласно прямымъ свидѣтельствамъ Іосифа и Филона, были іудеи по происхожденію. Но неужели, спросимъ мы, обладающее божественнымъ откровеніемъ іудейство могло-бы оказаться болѣе удобной почвой для распространенія буддизма, чѣмъ блуждающее безъ надлежащаго руководства, „сидящее во тьмѣ и сѣни смертной“ [Ис. IX, 1—2] язычество?

Мы разсмотрѣли разнообразныя мнѣнія тѣхъ западныхъ ученыхъ, которые, не признавая того, что-бы ессенизмъ составлялъ продуктъ религіозно-нравственной, національной жизни самихъ палестинскихъ іудеевъ, утверждаютъ, что онъ обязанъ своимъ происхожденіемъ прямому и непосредственному вліянію внѣшнихъ, иноземныхъ факторовъ. И хотя защитники иноземнаго происхожденія ессейства указываютъ источники этого вліянія въ самыхъ различныхъ явленіяхъ въ области язычества, обращаясь то къ различнымъ философскимъ школамъ, то къ языческимъ религіознымъ системамъ, тѣмъ не менѣе нельзя не замѣтить, что аргументы, приводимые ими въ защиту своего мнѣнія, и даже самые пріемы доказательства, имѣютъ между собою много общаго. Обычнымъ методомъ, который примѣняютъ въ данномъ случаѣ всѣ изслѣдователи указаннаго направленія, является тотъ видъ индукціи, который извѣстенъ подъ именемъ аналогіи, а аргументами служатъ главнымъ образомъ тѣ черты сходства, какія, по мнѣнію того или другаго ученаго, можно усматривать между ессенизмомъ и извѣстнымъ явленіемъ язычества,—съ присоединеніемъ къ нимъ нѣкоторыхъ мало подходящихъ къ дѣлу и не имѣющихъ доказательной силы историческихъ соображеній. И этотъ методъ, и указанные аргументы, по нашему мнѣнію, не могутъ быть признаны достаточными для той цѣли, для какой они назначаются.

Безспорный фактъ составляетъ то, что посредствомъ означеннаго пріема, путемъ аналогіи, можно получать вообще только вѣроятныя, приблизительно вѣрныя, но отнюдь не несомнѣнныя заключенія, и что пріемъ этотъ можетъ имѣть свое приложеніе преимущественно только лишь при изученіи и объясненіи связи причинъ и дѣйствій. Именно: мы можемъ съ большею или меньшею вѣроятностью заключать: 1, или отъ сходныхъ явленій къ сходству причинъ, или 2, отъ сходныхъ причинъ къ сходнымъ слѣдствіямъ. Въ остальныхъ случаяхъ заключеніе по аналогіи имѣетъ мало примѣненія или по крайней мѣрѣ мало вѣроятія. Изъ того, что извѣстный предметъ или явленіе сходны съ другимъ въ нѣсколькихъ подробностяхъ, отнюдь не слѣдуетъ достовѣрно, что они сходны между собою и въ остальныхъ своихъ качествахъ, такъ какъ далеко не всегда можно съ точностью и достовѣрностью опредѣлить отношеніе между общими двумъ предметамъ признаками и остальными признаками, приписываемыми тому или другому изъ нихъ по аналогіи. Но если представляется всегда дѣломъ рискованнымъ отъ сходства предметовъ въ нѣсколь-

кихъ чертахъ заключать къ сходству также и въ остальныхъ, то тѣмъ болѣе сомнительнымъ и мало вѣроятнымъ должно быть признано то заключеніе, въ которомъ на основаніи сходства предметовъ или явленій только лишь въ нѣкоторыхъ второстепенныхъ признакахъ, ***при завѣдомомъ притомъ различіи*** ихъ въ другихъ, болѣе существенныхъ чертахъ, дѣлается выводъ о генетической связи и взаимной зависимости этихъ явленій.

Примѣняя эти общія разсужденія къ обсуждаемому нами вопросу, мы должны сказать, что заключенія западныхъ ученыхъ о зависимости ессенизма отъ тѣхъ или другихъ явленій въ области язычества, дѣлаемыя на основаніи нѣкоторыхъ усматриваемыхъ ими аналогичныхъ чертъ между первымъ и послѣдними, могутъ имѣть только весьма проблемматическій характеръ и вообще заслуживаютъ мало вѣроятія[1]). Правда, въ данномъ случаѣ трудно и ожидать другихъ сужденій, за отсутствіемъ положительныхъ данныхъ для достовѣрнаго рѣшенія вопроса, но во всякомъ случаѣ, если ужъ приходится довольствоваться аналогическими заключеніями, то нужно предпочитать болѣе вѣроятныя изъ нихъ менѣе вѣроятнымъ. А несомнѣнно, что тѣ аналогіи всегда имѣютъ большее значеніе и ведутъ къ болѣе вѣроятнымъ заключеніямъ, которыя отмѣчаютъ сходныя черты въ явленіяхъ, взятыхъ изъ одной области, и потому болѣе сродныхъ между собою, чѣмъ тѣ, которыя распространяются на явленія отдаленныя и разнородныя, какими въ данномъ случаѣ являются, съ одной стороны, ессейство, съ другой—различныя системы язычества. Естественнѣе поэтому болѣе полагаться на аналогіи, проводимыя между ессействомъ и ортодоксальнымъ іудействомъ вообще, въ каковыхъ, нужно замѣтить (какъ это отчасти уже выяснилось изъ предшествующаго изложенія, а отчасти еще болѣе выяснится впереди), вообще недостатка нѣтъ, такъ какъ почти всѣ особенности ессейской секты, за самымъ малымъ исключеніемъ, или находятъ для себя точныя параллели въ ортодоксальномъ іудействѣ, или-же безъ особаго затрудненія могутъ быть выведены изъ началъ самого-же іудейства.

Далѣе, у защитниковъ иноземнаго происхожденія ессенизма нѣтъ, можно сказать, никакихъ другихъ положительныхъ аргументовъ для обоснованія своего мнѣнія, кромѣ указываемыхъ ими

---

1) Аналогіи могутъ говорить скорѣе о сходствѣ причинъ, вызвавшихъ въ различныхъ явленіяхъ тѣ или другія черты сходства, чѣмъ о взаимной зависимости этихъ явленій.

аналогій, ненадежность которыхъ обнаруживается уже изъ одного того, что однѣ и тѣ-же аналогичныя черты различными изслѣдователями приводятся въ качествѣ основаній для выводовъ самыхъ противоположныхъ. Это обстоятельство само по себѣ достаточно характерно для того, что-бы дать намъ надлежащее понятіе о степени прочности и основательности тѣхъ данныхъ, на которыхъ построяются претендующія на научную состоятельность гипотезы, выставляющія ессенизмъ какимъ-то иноземнымъ растеніемъ, перенесеннымъ на палестинскую почву. Мы не говоримъ уже о томъ, что въ большинствѣ случаевъ, какъ это мы показали, аналогіи эти оказываются сомнительными, эфемерными или даже совершенно ложными. Если кромѣ этихъ ненадежныхъ сближеній, дающихъ, безъ сомнѣнія, изслѣдователямъ полный просторъ для внесенія субъективнаго элемента, и приводятся еще въ качествѣ аргументовъ нѣкоторыя ихъ личныя соображенія, основанныя на историческихъ данныхъ или-же на произвольномъ толкованіи показаній источниковъ, то всѣ они, въ свою очередь, также не могутъ быть признаны аргументами основательными и убѣдительными. Мы выяснили, что историческія соображенія или совершенно не идутъ къ дѣлу, касаясь вещей совершенно сторонних, ничего общаго съ ессенизмомъ не имѣющихъ, или-же относятся болѣе къ области предположеній и гаданій, чѣмъ положительныхъ фактовъ, или даже, наконецъ, совершенно искажаютъ дѣйствительность; несомнѣнные-же историческіе факты рѣшительно противорѣчатъ заключеніямъ, дѣлаемымъ означенными изслѣдователями.

Что-же касается указанія на присутствіе будто-бы въ ессенизмѣ языческихъ элементовъ, то мы видѣли, какъ трудно защитникамъ этого мнѣнія сколько-нибудь убѣдительно обставить его. Въ самомъ крайнемъ случаѣ въ ессенизмѣ можно находить только двѣ-три черты такого рода, которыя могутъ напоминать собою нѣчто языческое. Это именно: нѣкоторыя черты антропологическаго ученія и взглядъ на матерію, какъ на источникъ нечистоты и осквернения, свидѣтельствующія о дуалистическомъ міровоззрѣніи ессеевъ, и ихъ обычай при молитвѣ обращаться лицомъ къ востоку, а не къ Іерусалиму[1]). Но при сужденіи объ этихъ

[1]) Хотя для объясненія и этихъ чертъ, какъ мы говорили, нѣтъ безусловной необходимости обращаться къ язычеству; но если ужъ нужно предполагать вліяніе этого послѣдняго, то естественнѣе всего указывать источникъ его въ парсизмѣ, идеи котораго могли оказать нѣкоторое вліяніе на іудеевъ

особенностяхъ ессенизма нужно имѣть въ виду слѣдующее: что́ должно признать существеннымъ и первоначальнымъ въ ессенизмѣ? —тѣ-ли многочисленныя обыкновенія и особенности ессеевъ, которыя во всей своей совокупности самымъ наглядным образомъ свидѣтельствуютъ о глубокой преданности ессеевъ ветхозавѣтному Моисееву закону, или-же какіе-либо отдѣльные, повидимому языческіе элементы, указываемые въ этой сектѣ іудейскаго народа? Едва-ли можно сомнѣваться въ томъ, что первыя имѣли болѣе важное значеніе въ ессенизмѣ, чѣмъ послѣдніе, такъ какъ весь образъ жизни ессеевъ былъ расположенъ согласно требованіямъ закона Моисеева, а въ образѣ жизни той или иной секты и должны яснѣе всего отражаться принципы, положенные въ основу этой секты. Такимъ образомъ уже одно это теоретическое соображеніе показываетъ, что, если-бы языческіе элементы и въ самомъ дѣлѣ были присущи ессенизму, то они должны быть признаны въ немъ чѣмъ-то второстепеннымъ и случайнымъ;—они не могли явиться въ ессенизмѣ изначала и послужить причиной такого или иного устройства этой секты и тѣмъ болѣе причиной самого возникновенія ея, а по всей вѣроятности незамѣтно проникли въ ессенизмъ во время дальнѣйшаго существованія и развитія его.

Къ такому-же именно выводу долженъ привести и сдѣланный нами разборъ теорій, утверждающихъ иноземное происхожденіе ессенизма, такъ какъ наши изслѣдованія показали, что нельзя поставлять первоначальное возникновеніе и зарожденіе ессенизма въ прямую и непосредственную зависимость отъ воздѣйствія тѣхъ иноземныхъ факторовъ, на какіе обыкновенно ссылаются въ этомъ случаѣ нѣкоторые изъ западныхъ изслѣдователей. Не могъ ессенизмъ возникнуть подъ вліяніемъ пиѳагорейства, такъ какъ древняя пиѳагорейская школа прекратила свое существованіе уже въ IV-мъ вѣкѣ предъ Рождествомъ Христовымъ и притомъ самое распространеніе орфико-пиѳагорейскихъ обычаевъ и воззрѣній въ Палестинѣ во время, предшествовавшее образованію ессенизма, не можетъ быть доказано ни на какихъ достаточныхъ основаніяхъ. Далѣе, что касается новопиѳагорейства, то о вліяніи его на первоначальное зарожденіе ессенизма не можетъ быть и рѣчи, такъ какъ эта философія возникла только

еще во время плѣна, или-же могли найти доступъ въ Палестину послѣ того, когда персидская монархія была разрушена и послѣдователи парсизма разсѣялись по сосѣднимъ странамъ.

лишь въ концѣ перваго дохристіанскаго вѣка. Подобное-же соображеніе заставляетъ отвергать и ту теорію, которая выставляетъ ессенизмъ продуктомъ іудео-александрійской философіи и считаетъ ѳерапевтовъ за родоначальниковъ ессеевъ, такъ какъ, во-первыхъ, всѣ данныя говорятъ въ пользу историческаго старшинства ессеевъ предъ ѳерапевтами, а во-вторыхъ, такъ какъ трудно также допустить, что-бы въ то время, на которое падаетъ происхожденіе ессенизма, александрійская философія, достигшая своего полнаго развитія только лишь въ лицѣ Филона, впервые придавшаго ей строгую систему и научное выраженіе[1]), могла оказывать какое-либо значительное вліяніе на чуждавшихся Египта палестинскихъ іудеевъ. Наконецъ, нельзя также ставить происхожденіе ессенизма и въ зависимость отъ языческихъ религіозныхъ системъ Востока, потому что парсизмъ, по сознанію самихъ защитниковъ этой теоріи, недостаточенъ для объясненія всѣхъ особенностей ессенизма, а вліяніе буддизма на образованіе ессенизма представляется совершенно невѣроятнымъ, такъ какъ не только нѣтъ никакихъ историческихъ данныхъ, которыя свидѣтельствовали-бы о столь раннемъ и столь широкомъ распространеніи буддизма на Западѣ, что-бы онъ уже за два вѣка до Р. Х. могъ создать—въ Египтѣ-ли то, или въ Палестинѣ—цѣлое общество буддійскихъ монаховъ, но и вообще все, что мы знаемъ объ исторіи буддизма, рѣшительно противорѣчитъ подобному предположенію.

Вообще-же нужно замѣтить, что какъ бы ни было сильно вліяніе язычества на іудейство, однако одно это вліяніе само по себѣ, безъ существованія важныхъ побудительныхъ причинъ, коренящихся въ наличныхъ условіяхъ религіозно-нравственной и политической жизни самихъ палестинскихъ іудеевъ, ни въ какомъ случаѣ не произвело-бы среди іудеевъ такого оригинальнаго явленія, какимъ былъ ессенизмъ, такъ какъ этому противорѣчитъ уже тотъ двойственный характеръ, какимъ запечатлѣна эта секта. Уклонившись въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ отъ ортодоксальнаго іудейства, ессеи однако оставались въ то-же время самыми усердными чтителями Моисея и ревностнѣйшими исполнителями самыхъ мелочныхъ обрядовыхъ постановленій закона Моисеева, въ чемъ положительно удостовѣряютъ насъ неоднократныя свидѣтельства источниковъ и въ чемъ не могутъ отка-

1) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 341.

зать ессеямъ всѣ изслѣдователи ессенизма, откуда-бы они его ни выводили. Но разъ признается несомнѣнность этого факта, тогда уже одно это служитъ серьезнымъ препятствіемъ къ тому, чтобы видѣть первоначальный источникъ ессенизма въ язычествѣ, такъ какъ становится невѣроятнымъ то предположеніе, что-бы эти κατ' ἐξοχήν благочестивые люди и ревностные почитатели закона Моисеева, только лишь подъ вліяніемъ одного знакомства съ иноземными языческими доктринами, рѣшились отвергнуть нѣкоторые общеіудейскіе обычаи и традиціи и важнѣйшіе богослужебные обряды, въ томъ числѣ и всѣ храмовыя жертвы, удержавъ однако въ то же время основной характеръ іудейства. Возможно-ли, въ самомъ дѣлѣ, объяснить первоначальное зарожденіе въ іудейскомъ обществѣ мысли объ отверженіи брака или объ отверженіи жертвъ и всего храмоваго культа одними только теоретическими соображеніями и умозрѣніями, если-бы сама общественная и религіозно-нравственная жизнь самихъ палестинскихъ іудеевъ не дала для этого никакихъ важныхъ побудительныхъ основаній и не подготовила-бы для этого благопріятной почвы? Нѣтъ, первая причина, произведшая ессенизмъ, должна лежать не внѣ іудейства, а внутри его,—первый толчокъ, побудившій нѣкоторую часть іудеевъ, при сохраненіи ими основныхъ іудейскихъ вѣрованій и самыхъ мелочныхъ постановленій обрядоваго закона, отступить только лишь въ нѣкоторыхъ пунктахъ отъ ортодоксальнаго іудейства и, удалившись отъ обще-національной жизни, организовать свой особый орденъ, долженъ былъ исходить изъ внутреннихъ основъ и условій исторической жизни самихъ палестинскихъ іудеевъ. Дѣло только въ томъ, что нужно отыскать эту причину и опредѣлить эти факторы въ жизни іудеевъ, вызвавшіе возникновеніе ессенизма,—и попытки къ уясненію этого неоднократно были предпринимаемы новѣйшими западными учеными, высказавшими въ послѣднее время самыя разнообразныя мнѣнія въ указанномъ именно направленіи, къ разсмотрѣнію которыхъ мы теперь и переходимъ.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Критическій разборъ мнѣній, выводящихъ ессенизмъ изъ чисто внутренняго развитія самого палестинскаго іудейства.

Рѣзкую противоположность всѣмъ доселѣ разсмотрѣннымъ теоріямъ о происхожденіи и сущности ессенизма составляютъ мнѣнія почти всѣхъ іудейскихъ[1]), а также и многихъ христіанскихъ изслѣдователей, которые утверждаютъ, что ессенизмъ вовсе не обязанъ своимъ происхожденіемъ воздѣйствію какихъ-либо чужды хъ факторовъ, а что онъ развился изъ коренныхъ основъ національно-религіозной жизни самого іудейскаго народа и во всѣхъ существенныхъ пунктахъ своихъ (за исключеніемъ развѣ отверженія жертвъ) стоялъ на почвѣ строгаго, ревностнаго къ закону іудейства. Такое направленіе изслѣдованію вопроса о происхожденіи и сущности ессенизма впервые дано было іудейскимъ ученымъ Франкелемъ, который въ своей статьѣ объ ессеяхъ, помѣщенной въ издаваемомъ имъ журналѣ: Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums, 1846 г., впервые сдѣлалъ попытку научно обосновать то мнѣніе, что ессенизмъ составлялъ чисто мѣстный продуктъ палестинскаго іудейства и что онъ не представлялъ изъ себя отдѣльной отъ фарисейства секты, а былъ «тотъ-же фарисеизмъ только въ преувеличенной формѣ»[2]). Ессеи и фарисеи, первоначально извѣстные подъ общимъ именемъ «благочестивыхъ»—חסידים, по мнѣнію Франкеля, различались между

---

1) Намъ извѣстны только два такихъ іудейскихъ ученыхъ—Герцфельдъ и Фридлендеръ, которые поставляютъ происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ иноземныхъ вліяній.

2) Спустя нѣсколько лѣтъ Франкель вторично защищалъ высказанный имъ взглядъ въ новой статьѣ, помѣщенной въ журналѣ: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, Leipzig. 1853, s. 30 flg.

собою только по степени строгости, съ какою они исполняли одни и тѣ-же правила и постановленія закона: въ то время какъ ессеи не дѣлали никакихъ послабленій въ данномъ отношеніи, фарисеи отличались болѣе умѣренными взглядами. Для подкрѣпленія своего мнѣнія Франкель, сильно умаляя значеніе описаній Іосифа и Филона, вмѣсто нихъ выдвигаетъ въ качествѣ авторитетовъ множество мѣстъ изъ талмудическихъ и раввинистическихъ писаній, въ которыхъ онъ думаетъ находить ссылки на секту ессеевъ, предполагая видѣть этихъ послѣднихъ подъ различными встрѣчающимися тамъ наименованіями[1]). Мы уже имѣли случай (въ первой главѣ) говорить о томъ, какъ мало значенія имѣютъ подобныя догадки и какъ мало свѣта проливаютъ онѣ на выясненіе сущности дѣла, тѣмъ не менѣе Франкелю принадлежитъ та заслуга, что его изслѣдованія побудили какъ іудейскихъ, такъ и христіанскихъ ученыхъ при рѣшеніи вопроса объ ессенизмѣ, обратить серьезное вниманіе на само іудейство и попытаться найти въ жизни самихъ палестинскихъ іудеевъ причины, которыя могли способствовать возникновенію ессенизма. Такимъ образомъ, благодаря изслѣдованіямъ Франкеля, явился цѣлый рядъ ученыхъ, выводящихъ ессенизмъ изъ чисто внутренняго развитія самого палестинскаго іудейства, изъ которыхъ можно указать на Гретца, Іоста, Гейгера, Деренбурга, Гинсбурга, Эвальда, Гаусрата, Рейсса, Николя, Станфера, Ричля, Люціуса и др. Однако, соглашаясь принципіально въ своемъ взглядѣ на ессенизмъ, какъ на секту чисто іудейскую, названные ученые далеко не согласны между собою въ частнѣйшемъ опредѣленіи тѣхъ именно факторовъ іудейской жизни, которые, по ихъ мнѣнію, вызвали возникновеніе ессенизма; поэтому и здѣсь нѣтъ единодушія, а замѣчается, напротивъ, большое разнообразіе во взглядахъ, сравнительное достоинство которыхъ мы и постараемся теперь выяснить.

Приступая къ изложенію теорій, выводящихъ ессенизмъ изъ чисто внутренняго развитія палестинскаго іудейства, мы остановимся сперва на мнѣніи тѣхъ изслѣдователей, которые продолжали дѣло въ томъ-же самомъ направленіи, въ какомъ велъ свои изслѣдованія Франкель, а затѣмъ уже перейдемъ къ разсмотрѣнію мнѣній, принадлежащихъ ученымъ, которые въ своихъ изысканіяхъ по вопросу объ ессенизмѣ пошли самостоятельнымъ путемъ.

---

1) חברים· חסידים הראשונים· קהלא קדישא דבירושלים· צנועים· ותיקין· טובלי שחרית· Франкель. Zeitschrift für die relig. Interess. des Judenth. 1846. Vol. III, s. 441—461.

Самымъ видным послѣдователемъ Франкеля, съ особенною настойчивостью защищающимъ высказанное имъ мнѣніе о тѣсной связи ессейства съ фарисействомъ, является Деренбургъ, который, подобно Франкелю, въ учрежденіяхъ ессейскаго ордена видитъ только усиленіе и развитіе учрежденій фарисейскихъ, и потому совершенно отождествляетъ эти двѣ секты, въ сущности обозначающія собою два различныя направленія религіозной жизни іудеевъ. «Ессеи, заявляетъ Деренбургъ, не имѣютъ ни принципа, ни установленія, которые составляли-бы исключительную ихъ принадлежность (qui leur appartienne en propre); это—фарисеи, которые тѣснѣе заключили между собою узы братства и усилили строгость опредѣленныхъ правилъ, развивая ихъ до крайнихъ выводовъ, но вовсе не создавая новыхъ»[1]). «Догматы или принципы у тѣхъ и другихъ одни и тѣ-же, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, практическія правила также, только у ессеевъ замѣчается бо̀льшая строгость въ послѣднихъ»[2]). Въ подтвержденіе своего мнѣнія Деренбургъ приводитъ значительное число параллелей, какія, по его мнѣнію, можно усматривать между учрежденіями и обычаями фарисеевъ съ одной, и ессеевъ—съ другой стороны, при чемъ свои параллели онъ предваряетъ лишь краткимъ замѣчаніемъ, что «единственными отличіями между этими двумя частями іудейскаго общества являются только тѣ, которыя составляютъ результатъ той коммунистической жизни, какую вели ессеи, и той свободы, какую сохраняли фарисеи»

Вотъ параллели, указываемыя Деренбургомъ: 1, «если вступающіе въ орденъ ессеевъ, говоритъ онъ, отказываются отъ своего имущества въ пользу своего общества, то уже также и фарисеи презираютъ богатство и, раздѣляя взглядъ благочестиваго, сказавшаго: «мое есть твое, и твое—твое»[3]), также готовы раздѣлить свое имѣніе съ своими ближними, но не доводятъ этого презрѣнія до коммунизма. 2, Ессейскимъ общественнымъ трапезамъ съ ихъ предварительными и заключительными молитвами соотвѣтствуютъ такъ называемыя «chaberot» (חברות), или затрапезныя собранія фарисеевъ, которыя имѣли священный характеръ, почему желающіе принять въ нихъ участіе должны были проходить извѣстныя степени освященія, весьма похожія на годы искуса ессейскихъ новиціевъ. 3, Ессеи, заботясь о возможной чи-

---

[1]) Деренбургъ. Histoire de la Palestine [Paris, 1867]. p. 173.

[2]) Деренбургъ. Ibid. p. 167, прим. 1.

[3]) Pirke Aboth. V, 10: שלי שלך ושלה שלך

стотѣ своихъ яствъ и вообще всего своего общества, не желаютъ принимать услугъ постороннихъ лицъ даже за плату; подобно этому также и фарисеи при своихъ трапезахъ тщательно соблюдаютъ всѣ постановленія касательно чистоты. 4, Ессейское воздержаніе отъ помазанія масломъ является только усиленіемъ обычая фарисеевъ, воздерживавшихся отъ этого по постнымъ днямъ. 5, Религіозное настроеніе, съ которымъ ессеи ожидали обыкновенно восхода солнца, имѣло мѣсто также и у поклонниковъ талмуда. 6, Ессеи, питая величайшее благоговѣніе къ имени Божію, отказывались отъ клятвы; раввины также обставляли строгими правилами тѣ случаи, когда дозволялась клятва, и требовали большой осторожности касательно произношенія имени Божія. 7, Уваженіе, которое ессеи оказывали Моисею, было раздѣляемо и раввинами, изъ которыхъ никто, кажется, не рѣшался носить имени божественнаго законодателя. 8, Ессеи занимались земледѣліемъ и ручными ремеслами; также и фарисеи рекомендовали іудеямъ знать какое-либо ремесло и жить своимъ трудомъ. 9, Хотя ессеи соблюдали субботу болѣе строго, чѣмъ прочіе іудеи, однако нельзя указать (?) никакого различія между ними и фарисеями въ этомъ отношеніи. 10, Раввины, подобно тому какъ и ессеи, предпочитали совершать свои молитвы вдали отъ общихъ собраній. Если-же ессеи, замѣчаетъ Деренбургъ, легко держались вдали отъ храма, то они дѣлали это, можетъ быть, съ тѣхъ поръ, какъ первосвященники сдѣлались болѣе покорными слугами Ирода и Иродіанъ, чѣмъ благочестивыми служителями Божіими. Но во всякомъ случаѣ ессеи не священнодѣйствовали внѣ святилища. 11, Безбрачіе ессеевъ было однимъ изъ слѣдствій общей жизни: только при этомъ условіи можно было имѣть свои трапезы и жить вмѣстѣ. Однако были ессеи, которые не отказывались отъ брачной жизни, хотя, вступая въ бракъ, они имѣли въ виду не столько удовлетвореніе чувственныхъ потребностей, сколько заботу объ исполненіи соціальнаго долга; въ этомъ они согласовались съ раввинами, которые, относясь неблагопріятно къ безбрачію вообще, тѣмъ не менѣе осуждали частыя половыя сношенія и похотливыя стремленія, и полагали высшую цѣль брака въ рожденіи дѣтей»[1]).

Какъ ни старался Деренбургъ о томъ, что-бы въ фарисействѣ подобрать параллели по возможности для всѣхъ учрежденій

---

1) Деренбургъ. Histoire de la Palestine. p. 168—173.

и обычаевъ ессейскаго ордена, однако все еще оставались нѣкоторыя особенности въ ессенизмѣ, составляющія его исключительную принадлежность. Поэтому Деренбургъ для объясненія ихъ прибѣгаетъ къ ессейскому мистицизму, необходимость появленія котораго онъ хочетъ доказать слѣдующими соображеніями: «природа человѣческая, говоритъ онъ, не выноситъ такой мелочной регулярности, въ которой шаги жизни превращены какъ-бы въ движеніе маятника; серьезная и холодная обязанность не можетъ одна наполнить существованіе человѣка, а необходимы для него и свободныя движенія и чувствованія, необходимы радости и скорби, столь благодѣтельно дѣйствующія на все существо человѣка. Но какъ испытать ихъ ессеямъ, когда нѣтъ заботы о себѣ, нѣтъ попеченія о семействѣ, и когда устранена возможность добрыхъ дѣлъ уничтоженіемъ всякой личной собственности? Тѣмъ не менѣе, продолжаетъ Деренбургъ, и эти чувствованія удерживаются въ духѣ ессеевъ, принимая только религіозный колоритъ: они преобразуются въ экстатическія состоянія и озаренія. Отсюда вѣрованіе ессеевъ въ ангеловъ, имена которыхъ они знали и о которыхъ они имѣли, повидимому, особое ученіе, несообщаемое непосвященнымъ; отсюда также претензіи, которыя они предъявляли на даръ пророчества; отсюда, быть можетъ, и извѣстное презрѣніе, которое этотъ орденъ и его члены впослѣдствіи времени проповѣдывали противъ ученыхъ фарисеевъ и противъ науки самой по себѣ. Все это было слѣдствіемъ мистицизма, т. е. жизни, питаемой исключительно религіознымъ чувствомъ и вѣрованіемъ въ обладаніе высшимъ знаніемъ, за глубиною котораго можно презирать малое знаніе человѣческое»[1]).

Изъ приведенныхъ Деренбургомъ параллелей нельзя, конечно, не видѣть, что между фарисеями и ессеями, дѣйствительно, существовало много точекъ соприкосновенія[2]); однако далеко нельзя еще согласиться съ тѣмъ увѣреніемъ Деренбурга, что послѣдніе не имѣли-де ничего отличительнаго, «ни одного собственнаго принципа и установленія», кромѣ доведенныхъ до крайности принциповъ фарисейства, и что они были поэтому только лишь фарисеями въ высшей степени. Оригинальность ессенизма

---

1) Деренбургъ. Histoire de la Palestine. p. 174—175.

2) Которыя легко находятъ свое объясненіе въ томъ, что тѣ и другіе вышли изъ общей религіозно-національной жизни, и что тѣхъ и другихъ одушевляло одно и то-же ревностное стремленіе къ благочестію, понимаемому ими въ смыслѣ строгаго и точнаго исполненія всѣхъ предписаній закона.

выступаетъ уже въ самомъ изложеніи Деренбурга: она явствуетъ изъ одного того обстоятельства, что послѣдній долженъ былъ прибѣгнуть къ мистицизму для объясненія нѣкоторыхъ особенностей ессенизма; но и самыя параллели Деренбурга выдаютъ слабыя стороны его взгляда и явно обнаруживаютъ оригинальность ессенизма, такъ какъ далеко не всѣ параллели въ полной мѣрѣ покрываютъ другъ друга, а для нѣкоторыхъ чертъ и вовсе не указывается соотвѣтственныхъ параллелей въ фарисействѣ. Возьмемъ, напр., ессейское общеніе имуществъ; оно имѣетъ весьма слабую связь съ предполагаемою готовностью фарисеевъ къ щедрой благотворительности и съ ихъ мнимымъ презрѣніемъ всякаго богатства. Если среди фарисеевъ и почиталось заслуживающимъ одобренія положеніе: «мое есть твое и твое—твое»[1]), то, во-первыхъ, по своему подлинному смыслу оно требуетъ только лишь индивидуальнаго отреченія, а не взаимнаго общенія имуществъ, а во-вторыхъ, во всякомъ случаѣ до практическаго осуществленія среди фарисеевъ чего-либо подобнаго было еще далеко, и въ фарисействѣ мы не видимъ осуществленія на практикѣ такого коммунизма, какой былъ у ессеевъ[2]).

Далѣе, ессеи рѣшительно запрещали всякую клятву, между тѣмъ какъ іудейскіе книжники принципіально никогда не запрещали ея, а различали только обязательныя и необязательныя клятвы; такъ напр. они вмѣняли въ обязанность клятвы на судѣ[3]).

Для ессейскаго безбрачія Деренбургъ не указываетъ соотвѣтствующей аналогіи въ фарисействѣ, такъ какъ его и нельзя вывести изъ принциповъ строгаго фарисейства. Въ талмудическихъ писаніяхъ есть много мѣстъ[4]), удостовѣряющихъ, что фарисеи не

---

[1]) Относящееся сюда мѣсто талмуда, на которое ссылается Деренбургъ, содержитъ въ себѣ слѣдующія положенія: „различаются у людей, говорятся тамъ, четыре характера (относительно понятій о правѣ собственности); кто говоритъ: мое—мое и твое—твое, это характеръ обыкновенный, иные полагаютъ—это характеръ содомитянъ. Мое есть твое, а твое—мое—мнѣніе безсмысленной толпы [שלי שלך ושלה שלי עם-הארץ]; мое—твое и твое—твое, говоритъ благочестивый [שלי שלך ושלה שלך חסיד]; мое—мое и твое—мое, говоритъ нечестивый [שלי שלי ושלה שלי רשע]. Pirke Aboth. гл. V, 10. См. русск. перев. Левина. С. Петербургъ. 1868 г. стр. 94.

[2]) Напротивъ, положеніе: „мое есть твое и твое—мое“ приписывается безсмысленной толпѣ. [См. предыдущ. прим.].

[3]) См. Герцфельдъ. Gesch. des Volkes Israël. Bd. II, s. 393.

[4]) Напр. Jebamoth, IV, 6; Kethuboth, V, 6—7; Gittin, IV, 5 и др. Ср. Шиферъ. Gesch. d. jüdischen Volkes. Bd. II, s. 486.

только смотрѣли на бракъ, какъ на «святое учрежденіе, вытекающее изъ обязанностей человѣка»[1]), но прямо считали вступленіе въ бракъ «библейскою заповѣдью»[2]), обязательною для всѣхъ, понимая именно въ такомъ смыслѣ слова св. писанія: «плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю»[3]). Самъ Деренбургъ приводитъ у себя раввинское изреченіе, гласящее, что «всякій іудей, который не женился, не заслуживаетъ имени человѣка»[4]). Все это ясно показываетъ, какая глубокая разница существовала во взглядахъ фарисеевъ и ессеевъ касательно одного изъ самыхъ жизненныхъ вопросовъ, имѣвшихъ вліяніе на весь строй не только религіозной, но и соціальной жизни общества. Безбрачіе ессеевъ, рѣшительно противорѣча практикѣ фарисеевъ, является, слѣдовательно, не гиперфарисейскимъ, а антифарисейскимъ принципомъ.

Столь-же существенная разница между ессеями и фарисеями обнаруживается также и въ другихъ пунктахъ. Такъ, если ессеи до солнечнаго восхода не помышляли ни о чемъ мірскомъ и согласовались, быть можетъ, въ этомъ отношеніи съ іудеями—талмудистами, какъ утверждаетъ Деренбургъ, то это еще ничего не значитъ, такъ какъ сущность дѣла заключается въ томъ, что слова Іосифа объ утренней молитвѣ ессеевъ ясно показываютъ, что ессеи при совершеніи своихъ молитвъ обращались лицомъ на востокъ, а это было явнымъ отступленіемъ отъ традицій ортодоксальнаго іудейства[5]).

Далѣе, совершенно глухо замѣчаетъ Деренбургъ о томъ многозначительномъ фактѣ, что ессеи не принимали участія въ общественномъ богослуженіи іерусалимскаго храма. Правда, та его мысль, что ессеи стали избѣгать храма вслѣдствіе недостойнаго поведенія первосвященниковъ, заключаетъ, быть можетъ, въ себѣ глубокую истину; тѣмъ не менѣе нельзя согласиться съ Деренбургомъ, будто это отрицательное отношеніе ессеевъ къ храмовому культу получило свое начало лишь со времени Ирода. Если

---

1) Гретцъ. Geschichte der Juden. Bd. III, s. 107

2) Герцфельдъ. Op. cit. Bd. II, s. 393.

3) Быт. I, 28.

4) Jebamath, 63, a: כל יהודי שאין לו אשה איבו אדם [Деренбургъ. Op. cit. p. 173, примѣч.]. Ср. Pirke Aboth, V, 21, гдѣ высказывается требованіе, что-бы каждый іудей, достигшій 18 лѣтъ, взялъ себѣ жену, а также см. Pesachim, 113, a—b, гдѣ наглядно иллюстрируется воззрѣніе ортодоксальныхъ іудеевъ относительно разсматриваемаго предмета.

5) См. объ этомъ выше, стр. 120.

бы это было такъ, то Іосифъ или Филонъ навѣрно упомянули-бы объ этомъ фактѣ, совершившимся, такъ сказать, на ихъ глазахъ, а между тѣмъ изъ ихъ свидѣтельствъ можно скорѣе заключить, что это было уже давнишней и существенной чертой ессейскаго ордена, а не новымъ столь позднимъ его пріобрѣтеніемъ. Какъ бы то ни было, но уклоненіе ессеевъ отъ общественнаго культа, отъ всякаго участія въ жертвоприношеніяхъ, отъ храмоваго священства, составляетъ столь сильное противорѣчіе всему направленію фарисеевъ, для которыхъ и самый законъ, лишенный жертвъ, храмоваго богослуженія и іерархіи, не имѣлъ-бы никакого значенія, что о какомъ-либо сближеніи ессейства съ фарисействомъ въ данномъ случаѣ не можетъ быть и рѣчи. Съ точки зрѣнія Деренбурга, утверждающаго, что ессенизмъ есть только преувеличеніе чистаго фарисейства, не можетъ быть дано никакого объясненія этому ненормальному и противозаконному, по воззрѣнію фарисеевъ, явленію. Если-же Деренбургъ и ссылается на обычай раввиновъ молиться вдали отъ общихъ собраній, то это нѣчто совершенно иное, чѣмъ отверженіе общественнаго культа. Напротивъ, мы можемъ сослаться здѣсь на Гретца, который (какъ увидимъ ниже), хотя также проводитъ ту мысль, что фарисеи и ессеи возникли изъ одного общаго корня и преслѣдовали одну и ту-же цѣль, однако замѣчаетъ, что «ессеи избѣгали храма, вѣроятно, именно потому, что всѣ храмовые обряды совершались по предписаніямъ фарисейскаго ученія, не соотвѣтствовавшаго ихъ идеалу»[1]).

Наконецъ, однимъ изъ важнѣйшихъ отличій ессеевъ отъ фарисеевъ нужно признать также и то, что первые представляли изъ себя строго замкнутое общество, стоящее совершенно особнякомъ отъ остальнаго іудейства, а въ томъ числѣ и отъ фарисеевъ. Тогда какъ фарисеи и саддукеи, по общепринятому мнѣнію изслѣдователей, были только двумя религіозными направленіями[2]), или двумя политико-религіозными партіями[3]) внутри самого іудейскаго общества, ессеи, напротивъ того, отдѣлились отъ этого общества, удалились со сцены іудейской народной жизни и образовали въ собственномъ и строгомъ смыслѣ слова секту, члены которой не только не желали входить съ сторонними людьми въ какія

[1]) Гретцъ. Gesch. der Juden. Bd. III, s. 107.

[2]) Іостъ. Gesch. des Judenthums und seiner Secten. Bd. I, s. 197—198. Кеймъ. Gesch. Jesu von Nazara. Bd. I, s. 251 и др.

[3]) Ширрръ. Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte. s. 600 и др.

ы то ни было сношенія, но даже одно только прикосновеніе лицъ, е принадлежащихъ къ ихъ обществу, считали для себя оскверняющимъ[1]). Замѣчательно также, что самъ Іосифъ всегда представляетъ амъ ессеевъ вовсе не какъ крайнихъ фарисеевъ, но какъ совершенно отличную отъ нихъ секту[2]), и этого обстоятельства ни въ акомъ случаѣ нельзя игнорировать.

Мы указали только главнѣйшія и существеннѣйшія отличія ссеевъ отъ фарисеевъ[3]), но и ихъ вполнѣ достаточно для ого, что-бы видѣть, какъ неосновательно мнѣніе о полномъ ождествѣ первыхъ съ послѣдними[4]). Поэтому сколько-бы Деренбургъ солидарные съ нимъ изслѣдователи ни настаивали на томъ, что ессеи имѣли только самую незначительную долю оригинальности» равнительно съ фарисеями[5]), сколько-бы ни увѣряли, то «фарисеи во многомъ являются въ отношеніи къ ессеямъ тѣмъ-же, чѣмъ оказывается въ католичествѣ частный клиръ по отношенію къ монашескимъ орденамъ»[6]), однако подобными сравненіями они никого не убѣдятъ въ томъ, будто «ессеи были тѣ-же фарисеи» и будто «ихъ принципы и практика всецѣло заимствованы изъ фарисейства и только преувеличены туманнымъ мистицизмомъ»[7]).

---

[1]) Bell. jud. II, 8, 10.

[2]) Въ особ. Antiqu. jud. XV, 10. 4. Также Bell. jud. II, 8. 2.

[3]) Мы не беремъ здѣсь во вниманіе другихъ отличій, относящихся къ области практическихъ частностей [См. Герцфельдъ. Gesch. des Volkes Isr Bd. II, s. 392, § 6], а также и тѣхъ довольно существенныхъ чертъ, присутствіе которыхъ въ ессенизмѣ, въ виду разногласія ученыхъ, не можетъ быть положительно удостовѣрено; такъ, напр., большинство изслѣдователей [и по нашему мнѣнію, вполнѣ справедливо] утверждаютъ, что ессеи не вѣрили въ воскресеніе тѣлъ, между тѣмъ какъ этотъ догматъ составлялъ главнѣйшій пунктъ ученія фарисеевъ; нѣкоторые хотятъ также приписывать ессеямъ магическія лѣченія посредствомъ разнаго рода заклинаній, но послѣднія считались для фарисеевъ столь запрещенными, что раввинъ Акиба [Sanhedrin, 90, b; или XI, 1] занимающимся таковыми отказываетъ въ вѣчной жизни. [Herzfeld. Op. cit. Bd. II, s. 393]. Если вѣрить Іосифу, то также и въ ученіи о судьбѣ ессеи значительно разнились отъ фарисеевъ [Antiqu. jud. XIII, 5. 9].

[4]) Это не исключаетъ однако возможности того факта, что первоначально, въ моментъ своего зарожденія, ессейство и фарисейство имѣли между собою много общаго, и что вообще въ раннихъ стадіяхъ развитія ессенизма не было такого строгаго антагонизма между означенными двумя сектами, какой замѣтенъ во времена Іосифа, когда ессенизмъ достигъ уже полной зрѣлости.

[5]) Деренбургъ. Histoire de la Palestine. p. 460.

[6]) Деренбургъ. Ibid. p. 167, прим. 1.

[7]) Деренбургъ. Ibid. p. 460.

бы это было такъ, то Іосифъ или Филонъ навѣрно упомянули-бы объ этомъ фактѣ, совершившимся, такъ сказать, на ихъ глазахъ, а между тѣмъ изъ ихъ свидѣтельствъ можно скорѣе заключать, что это было уже давнишней и существенной чертой ессейскаго ордена, а не новымъ столь позднимъ его пріобрѣтеніемъ. Какъ бы то ни было, но уклоненіе ессеевъ отъ общественнаго культа, отъ всякаго участія въ жертвоприношеніяхъ, отъ храмоваго священства, составляетъ столь сильное противорѣчіе всему направленію фарисеевъ, для которыхъ и самый законъ, лишенный жертвъ, храмоваго богослуженія и іерархіи, не имѣлъ-бы никакого значенія, что о какомъ-либо сближеніи ессейства съ фарисействомъ въ данномъ случаѣ не можетъ быть и рѣчи. Съ точки зрѣнія Деренбурга, утверждающаго, что ессенизмъ есть только преувеличеніе чистаго фарисейства, не можетъ быть дано никакого объясненія этому ненормальному и противозаконному, по воззрѣнію фарисеевъ, явленію. Если-же Деренбургъ и ссылается на обычай раввиновъ молиться вдали отъ общихъ собраній, то это нѣчто совершенно иное, чѣмъ отверженіе общественнаго культа. Напротивъ, мы можемъ сослаться здѣсь на Гретца, который (какъ увидимъ ниже), хотя также проводитъ ту мысль, что фарисеи и ессеи возникли изъ одного общаго корня и преслѣдовали одну и ту-же цѣль, однако замѣчаетъ, что «ессеи избѣгали храма, вѣроятно, именно потому, что всѣ храмовые обряды совершались по предписаніямъ фарисейскаго ученія, не соотвѣтствовавшаго ихъ идеалу»[1]).

Наконецъ, однимъ изъ важнѣйшихъ отличій ессеевъ отъ фарисеевъ нужно признать также и то, что первые представляли изъ себя строго замкнутое общество, стоящее совершенно особнякомъ отъ остальнаго іудейства, а въ томъ числѣ и отъ фарисеевъ. Тогда какъ фарисеи и саддукеи, по общепринятому мнѣнію изслѣдователей, были только двумя религіозными направленіями[2]), или двумя политико-религіозными партіями[3]) внутри самого іудейскаго общества, ессеи, напротивъ того, отдѣлились отъ этого общества, удалились со сцены іудейской народной жизни и образовали въ собственномъ и строгомъ смыслѣ слова секту, члены которой не только не желали входить съ сторонними людьми въ какія

---

[1]) Гретцъ. Gesch. der Juden. Bd. III, s. 107.

[2]) Іостъ. Gesch. des Judenthums und seiner Secten. Bd. I, s. 197—198. Кеймъ. Gesch. Jesu von Nazara. Bd. I, s. 251 и др.

[3]) Шюреръ. Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte. s. 600 и др.

бы то ни было сношенія, но даже одно только прикосновеніе лицъ, не принадлежащихъ къ ихъ обществу, считали для себя оскверняющимъ[1]). Замѣчательно также, что самъ Іосифъ всегда представляетъ намъ ессеевъ вовсе не какъ крайнихъ фарисеевъ, но какъ совершенно отличную отъ нихъ секту[2]), и этого обстоятельства ни въ какомъ случаѣ нельзя игнорировать.

Мы указали только главнѣйшія и существеннѣйшія отличія ессеевъ отъ фарисеевъ[3]), но и ихъ вполнѣ достаточно для того, что-бы видѣть, какъ неосновательно мнѣніе о полномъ тождествѣ первыхъ съ послѣдними[4]). Поэтому сколько-бы Деренбургъ и солидарные съ нимъ изслѣдователи ни настаивали на томъ, что «ессеи имѣли только самую незначительную долю оригинальности» сравнительно съ фарисеями[5]), сколько-бы ни увѣряли, то «фарисеи во многомъ являются въ отношеніи къ ессеямъ тѣмъ-же, чѣмъ оказывается въ католичествѣ частный клиръ по отношенію къ монашескимъ орденамъ»[6]), однако подобными сравненіями они никого не убѣдятъ въ томъ, будто «ессеи были тѣ-же фарисеи» и будто «ихъ принципы и практика всецѣло заимствованы изъ Фарисейства и только преувеличены туманнымъ мистицизмомъ»[7]).

---

[1]) Bell. jud. II, 8, 10.

[2]) Въ особ. Antiqu. jud. XV, 10. 4. Также Bell. jud. II, 8. 2.

[3]) Мы не беремъ здѣсь во вниманіе другихъ отличій, относящихся къ области практическихъ частностей [См. Герцфельдъ. Gesch. des Volkes Isr Bd. II, s. 392, § 6], а также и тѣхъ довольно существенныхъ чертъ, присутствіе которыхъ въ ессенизмѣ, въ виду разногласія ученыхъ, не можетъ быть положительно удостовѣрено; такъ, напр., большинство изслѣдователей [и по нашему мнѣнію, вполнѣ справедливо] утверждаютъ, что ессеи не вѣрили въ воскресеніе тѣлъ, между тѣмъ какъ этотъ догматъ составлялъ главнѣйшій пунктъ ученія фарисеевъ; нѣкоторые хотятъ также приписывать ессеямъ магическія лѣченія посредствомъ разнаго рода заклинаній, но послѣднія считались для фарисеевъ столь запрещенными, что раввинъ Акиба [Sanhedrin, 90, b; или XI, 1] занимающимся таковыми отказываетъ въ вѣчной жизни. [Herzfeld. Op. cit. Bd. II, s. 393]. Если вѣрить Іосифу, то также и въ ученіи о судьбѣ ессеи значительно разнились отъ фарисеевъ [Antiqu. jud. XIII, 5. 9].

[4]) Это не исключаетъ однако возможности того факта, что первоначально, въ моментъ своего зарожденія, ессейство и фарисейство имѣли между собою много общаго, и что вообще въ раннихъ стадіяхъ развитія ессенизма не было такого строгаго антагонизма между означенными двумя сектами, какой замѣтенъ во времена Іосифа, когда ессенизмъ достигъ уже полной зрѣлости.

[5]) Деренбургъ. Histoire de la Palestine. p. 460.

[6]) Деренбургъ. Ibid. p. 167, прим. 1.

[7]) Деренбургъ. Ibid. p. 460.

Деренбургъ хотя и соглашается съ тѣмъ, что «ессеи не составляли партіи, но орденъ»[1]), однако вовсе не занимается выясненіемъ того, что-же именно побудило ессеевъ, «исполняющихъ-де въ сущности тѣ-же предписанія благочестія, что и фарисеи»[2]), отдѣлиться отъ своихъ вполнѣ будто-бы солидарныхъ съ ними собратьевъ—фарисеевъ и организоваться въ особый орденъ. Этотъ вопросъ о причинахъ происхожденія ессейскаго ордена,—вопросъ, рѣшеніе котораго должно имѣть весьма важное значеніе для истиннаго пониманія ессенизма, Деренбургъ проходитъ полнымъ молчаніемъ[3]). Означенный пробѣлъ Деренбурга пополняется другими изслѣдователями, подобно ему защищающими чисто палестинское происхожденіе ессенизма, но въ то-же время пытающимися выяснить и самыя причины его возникновенія, къ изложенію мнѣній которыхъ мы теперь и перейдемъ.

Во главѣ теорій подобнаго рода могутъ быть поставлены мнѣнія тѣхъ ученыхъ, которые, не останавливаясь на тѣхъ или другихъ характерныхъ особенностяхъ самого ессенизма, а принимая главнымъ образомъ во вниманіе общее политическое и религіозно-нравственное состояніе палестинскихъ іудеевъ въ послѣдніе вѣка предъ Рожд. Христовымъ, высказываютъ только лишь общія отвлеченно-философскія сужденія о причинахъ, вызвавшихъ, по ихъ мнѣнію, возникновеніе ессенизма. Такъ разсуждаютъ о происхожденіи ессейской секты Рейссъ и Неандеръ.

Рейссъ поставляетъ первоначальное зарожденіе ессенизма въ непосредственную зависимость отъ тѣхъ политическихъ нестроеній и разнаго рода общественныхъ бѣдствій, которыя тяжелымъ бременемъ обрушились на народъ іудейскій во время господства Селевкидовъ. «Политическій гнетъ, говоритъ онъ, сдѣлавшійся въ особенности невыносимымъ въ періодъ Селевкидовъ... религіозныя преслѣдованія, несправедливыя хищенія, обременительные налоги,

---

1) Деренбургъ. Op. cit. p. 166.

2) Деренбургъ. Ibid. p. 167.

3) Деренбургъ дѣлаетъ у себя лишь краткое замѣчаніе о томъ, что ессеевъ, по его мнѣнію, нельзя поставлять въ связь съ асиделями, такъ какъ „послѣдніе, полагаетъ онъ, какъ отдѣльная партія, имѣли-де свой raison d'être только въ борьбѣ съ Антіохомъ Епифаномъ и сторонниками Менелая и Алкима, и прекратили свое существованіе тотчасъ послѣ того, какъ опасность, угрожавшая ихъ религіи, была устранена [Op. cit. p. 461].

бѣдствія междоусобной войны, издѣвательства язычества, продажность судей и вообще цѣлый рядъ всевозможныхъ притѣсненій, столь обычныхъ при всякомъ дурномъ управленіи;—все это вынуждало многихъ іудеевъ искать Іегову въ иныхъ мѣстахъ, чѣмъ подъ сѣнью храма и взывать къ Нему болѣе искренно, нежели устами священниковъ и дымомъ ѳиміама». Эти печальныя обстоятельства времени Селевкидовъ совершенно преобразовали іудейскую религіозность, имѣвшую до сего времени, по мнѣнію Рейсса, только отвлеченный, обще-національный характеръ, и развили въ іудействѣ особое направленіе людей, стремившихся къ глубокому внутреннему, индивидуальному благочестію; «ибо, замѣчаетъ Рейссъ, во времена бѣдствій, когда національное сознаніе бываетъ вообще подавлено, каждый отдѣльный индивидуумъ ищетъ утѣшенія отъ этихъ временныхъ бѣдствій въ глубокомъ чувствѣ личнаго внутренняго общенія съ Богомъ и въ этомъ онъ находитъ для себя успокоеніе. Союзъ и миръ съ Богомъ дѣлаются тогда главной заботой человѣка и сознаніе этого мира становится высшимъ счастьемъ, къ которому всякій индивидуумъ можетъ стремиться. Поэтому-то многіе благочестивые іудеи во времена сирійскихъ преслѣдованій замыкались отъ внѣшняго міра въ свой внутренній міръ и путемъ отреченія отъ міра, презрѣнія всѣхъ внѣшнихъ благъ, искали мира и общенія съ Богомъ, въ чемъ и находили для себя утѣшеніе. Но послѣ того какъ разъ была отвѣдана сладость этого утѣшенія, продолжаетъ Рейссъ, стали смотрѣть на нужду и бѣдность внѣшняго положенія, какъ на необходимое условіе и свидѣтельство этого внутренняго благочестія, даже какъ на заслугу передъ Богомъ. Поэтому начали добровольно искать бѣдности и понятіе бѣдности стали отождествлять съ понятіемъ благочестія; таковымъ нравилось называться бѣдными (евіонитами), приниженными, притѣсненными (אביונים עניים. עניים). Эта добровольная бѣдность, какъ внѣшнее свидѣтельство болѣе глубокаго, индивидуальнаго благочестія, легла, по Рейссу, въ основаніи новаго религіознаго общества---ессейской секты».

Какимъ-же образомъ произошло развитіе ессенизма? «Внутреннее благочестіе евіонитовъ, продолжаетъ Рейссъ, должно было проявляться въ болѣе или менѣе строгомъ аскетизмѣ, и именно въ такомъ аскетизмѣ, которому всякій могъ предаваться отдѣльно, самъ по себѣ, не имѣя нужды въ священникѣ или какомъ-либо оффиціальномъ приготовленіи. Молитва и постъ въ особенности дѣлались принадлежностями этого аскетизма; обществен-

ный-же культъ, особенно въ томъ, что онъ имѣлъ церемоніальнаго, мало представлялъ привлекательнаго для евіонитовъ, которые могли мало по малу охладѣть къ нему и даже совершенно оставить его, съ тѣмъ, что-бы искать для себя духовной пищи въ собраніяхъ болѣе интимныхъ и сердечныхъ. Непосредственнымъ слѣдствіемъ этой тенденціи было отреченіе отъ мірскихъ наслажденій, напр., воздержаніе отъ употребленія вина; отвращеніе къ войнѣ и ко всѣмъ занятіямъ, имѣющимъ какое-либо отношеніе къ ней, говоритъ Рейссъ, насъ могутъ удивлять еще менѣе. Мы понимаемъ также, какъ религіозное уваженіе къ имени Іеговы, столь глубоко запечатлѣнное въ сердцѣ іудея, въ концѣ концовъ привело къ абсолютному отреченію отъ клятвы; наконецъ, мы видимъ, что безбрачіе стало считаться особенною добродѣтелью нѣкоторыми членами той націи, которая всегда восхваляла бракъ. Такъ, если разъ данъ импульсъ, то развитіе идей не остановится, пока не будутъ извлечены ихъ законные или насильственные выводы.

Но евіонизмъ не останавливается на этомъ, а идетъ еще далѣе, замѣчаетъ Рейссъ; именно, его благочестіе дѣлается исключительнымъ, его естественное удаленіе отъ людей, которые не раздѣляли его образа воззрѣнія на жизнь, оканчивается подавленіемъ весьма характернаго чувства іудаизма,—чувства религіозной и національной солидарности. Его предпочтеніе къ своему, такъ сказать, домашнему религіозному развитію (edification domestique) заставляетъ его покидать храмъ; однимъ словомъ, евіонизмъ изъ тенденціи, какою онъ былъ, дѣлается сектою, т. е. образуетъ въ іудействѣ единственную по истинѣ сепаратистическую партію. Отъ евіонизма родился ессенизмъ. Мы ничего не знаемъ объ эпохѣ этого превращенія, замѣчаетъ Рейссъ; можно только предполагать, что оно не есть дѣло случайной и внезапно дѣйствующей причины, такъ какъ подобныя превращенія подготовляются долгое время и не составляютъ дѣла индивидуума». Во всякомъ случаѣ Рейссъ относитъ это преобразованіе евіонизма въ ессенизмъ, какъ опредѣленно сложившуюся партію, только лишь къ послѣднимъ годамъ дохристіанской эры. «Этотъ піэтизмъ бѣдныхъ людей, который съ самаго начала стоялъ въ противорѣчіи съ прежнимъ характеромъ іудейскаго благочестія, быть можетъ, только лишь весьма незадолго до Р. Х., заключаетъ Рейссъ свою теорію, сдѣлался столь исключительнымъ и сепаратистическимъ, такъ потерялъ чувство религіозной и національной солидарности,

что его члены совершенно удалились отъ національнаго святилища и организовали секту ессеевъ»[1]).

Мнѣніе Рейсса, сдѣлавшаго попытку объяснить происхожденіе ессенизма изъ общественныхъ безпорядковъ и бѣдственныхъ обстоятельствъ времени Селевкидовъ, подкупаетъ своею видимою простотою и на первый взглядъ можетъ показаться довольно правдоподобнымъ[2]). Въ самомъ дѣлѣ, нельзя не согласиться съ тѣмъ, что въ тяжелыя времена религіозныхъ преслѣдованій и притѣсненій бываетъ не мало такихъ религіозно-настроенныхъ людей, которые, имѣя наклонность къ внутреннему благочестію, ищутъ только покоя и мира душевнаго, и бѣгутъ отъ всякаго волненія и борьбы. Вполнѣ естественно поэтому допустить, что и среди іудеевъ во время Селевкидовъ находились такіе люди, которые, спасаясь отъ религіозныхъ преслѣдованій въ уединенныя мѣста[3]), въ теченіе извѣстнаго времени должны были обходиться безъ всякихъ внѣшнихъ обрядовъ и церемоній общественнаго культа, и потому, естественно, должны были развивать въ себѣ особенную религіозную настроенность; но что-бы этотъ фактъ самъ по себѣ могъ послужить первоначальной причиной возникновенія ессейства, это довольно сомнительно. Изъ историческихъ свидѣтельствъ намъ извѣстно, что сирійскія гоненія скоро потеряли свой острый характеръ и даже совсѣмъ прекратились, благодаря геройскимъ подвигамъ Іуды Маккавея и его сподвижниковъ, которые, оставивъ пустынныя мѣста, куда они первоначально удалились, подняли знамя возстанія противъ притѣснителей и скоро заставили сирійскихъ правителей предоставить іудеямъ полную религіозную свободу[4]). Такимъ образомъ одно указаніе на фактъ сирійскихъ гоненій не можетъ быть признано вполнѣ достаточнымъ объясненіемъ для происхожденія ессейской секты. Объясненіе Рейсса указываетъ только общій мотивъ къ образованію ессенизма, значенія котораго совсѣмъ отрицать нельзя, но оно не освѣщаетъ намъ историческаго процесса развитія ессенизма и не уясняетъ намъ того, какимъ образомъ въ ессенизмѣ нашли себѣ мѣ-

---

1) Reuss. Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. [Paris, 1852]. T. I, p. 122—131.

2) Подобное мнѣніе было высказано также и въ нашей богословской литературѣ. См. Приб. къ твор. св. отцовъ. ч. XXIV, 1871 г. стр. 226.

3) Подобный фактъ прямо засвидѣтельствованъ въ книгахъ Маккавейскихъ. См. 1 Макк. II, 28—30, 31; 2 Макк. V, 27.

4) 1 Макк. VI, 55—61. 2 Макк. XIII, 22—24.

сто тѣ отличительныя особенности, которыя такъ рѣзко отдѣляли ессеевъ отъ остальныхъ іудеевъ. Правда, Рейссъ указываетъ намъ на наклонность къ внутреннему благочестію у людей, которые, по его мнѣнію, образовали ессейство, и отсюда пытается вывести нѣкоторыя изъ особенностей этой секты, но эта мысль прежде всего не совсѣмъ-то мирится съ воззрѣніемъ самого Рейсса, какое онъ высказываетъ относительно ветхозавѣтной религіи и характера іудейскаго народа. Іудейство, по всему своему направленію, говоритъ онъ, вовсе не было благопріятно развитію внутренняго религіознаго чувства. Іудаизмъ не удовлетворялъ потребностей сердца и чувства, онъ «оставался почти чуждымъ этой стороны духовной жизни; можно сказать даже болѣе: собственный характеръ семитической націи нисколько не былъ расположенъ къ тому, что-бы давать сердечной жизни много мѣста и благопріятствовать ея развитію... Между Іеговою и Его поклонниками, продолжаетъ Рейссъ, религіозныя отношенія не утверждались на сердечной привязанности, на вздохахъ любви; Его величіе (которое въ особенности было изображаемо пророками) безпрестанно напоминало имъ объ ихъ ничтожествѣ»[1]).

Если и не соглашаться съ этимъ, очевидно, крайне преувеличеннымъ разсужденіемъ Рейсса, то во всякомъ случаѣ и этой наклонности къ внутреннему благочестію, которая, по мнѣнію означеннаго ученаго, вдругъ должна была возникнуть и получить особенное развитіе среди іудеевъ подъ вліяніемъ сирійскихъ гоненій, недостаточно для того, что-бы сдѣлать намъ понятнымъ возникновеніе въ ессенизмѣ всѣхъ его особенностей. Насколько ессейскій аскетизмъ состоитъ въ добровольной бѣдности и личныхъ воздержаніяхъ, онъ, пожалуй, можетъ быть объясненъ изъ того, что благочестивый ессей охотно искалъ и добровольно переносилъ ту «нужду временной жизни», которая, какъ онъ думалъ, поставляла его въ болѣе близкое общеніе съ Богомъ и тѣмъ самымъ давала ему душевный миръ и успокоеніе,—переносилъ именно въ видахъ того, что-бы только не лишиться снова драгоцѣннаго обладанія этимъ общеніемъ. Но кромѣ аскетическихъ добровольныхъ воздержаній существуетъ въ ессенизмѣ еще много и другихъ особенностей, обыкновеній, порядковъ и установленій, для объясненія которыхъ далеко недостаточно выставленнаго Рейссомъ принципа. Откуда, напр., въ ессенизмѣ это отверженіе жертвъ, составляющее одну изъ

---

1) Рейссъ. Op. cit. T. I, p. 122—123.

основныхъ чертъ этой секты,—и это именно въ томъ народѣ, весь религіозный культъ котораго имѣлъ въ нихъ свой средоточный пунктъ? Откуда это отрицаніе брака, которое находилось въ такомъ сильномъ противорѣчіи съ господствовавшимъ среди іудеевъ почитаніемъ семейной жизни и ихъ взглядомъ на многочадіе, какъ на благословеніе Божіе? Откуда у ессеевъ строгій орденскій порядокъ и строгая орденская дисциплина? откуда частыя, ежедневныя омовенія? откуда система той необыкновенно развитой левитской чистоты, которая нарушалась уже прикосновеніемъ своего-же собрата, только стоящаго на низшей степени? Откуда обычай при молитвѣ обращаться лицомъ на востокъ?—откуда все это, если у ессеевъ дѣло шло только о внутреннемъ благочестіи?

Очевидно, всѣ эти особенности ессенизма еще не могутъ быть выведены съ точки зрѣнія теоріи Рейсса. Самъ Рейссъ, повидимому, сознаетъ это, такъ какъ въ позднѣйшемъ своемъ сочиненіи: «Die Geschichte der heiligen Schriften d. Alt. Test.» (1881 г.), гдѣ онъ касается и ессенизма, онъ прямо замѣчаетъ, что, если въ виду указаннаго имъ принципа, и «понятно возникновеніе въ ессенизмѣ *нѣкоторыхъ* изъ его особенностей, то все-же находятся въ немъ и такія черты, происхожденіе которыхъ все еще остается загадкой»[1]). Справедливость однако требуетъ замѣтить, что въ этомъ послѣднемъ сочиненіи своемъ Рейссъ высказываетъ ту многозначительную мысль, что ессенизмъ не сразу сталъ вполнѣ образовавшеюся сектою, съ установившимися обычаями и опредѣленнымъ созерцаніемъ, а имѣлъ свои стадіи развитія. «Нельзя думать, говоритъ онъ, что-бы то, что́ сообщаютъ намъ Филонъ и Іосифъ, какъ существующее въ ихъ время, было уже вполнѣ готовымъ изначала. Что первоначальное благочестіе этихъ людей, бѣжавшихъ въ пустыню отъ сирійскихъ преслѣдованій, было вполнѣ фарисейскимъ—въ этомъ, говоритъ Рейссъ, нисколько нельзя сомнѣваться, а что постепенно пріобрѣли у нихъ право гражданства болѣе строгіе принципы и своеобразныя оригинальности —этому нисколько нельзя удивляться; но никто не можетъ утверждать, заключаетъ онъ свою мысль, что эти послѣднія произошли съ самаго начала, или были вынудительными причинами отдѣленія»[2]). Этотъ выставленный Рейссомъ принципъ постепеннаго

---

1) Рейссъ. Die Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testaments. s. 674—675.

2) Рейссъ. Ibid. s. 675—676.

развитія ессенизма заслуживаетъ вообще полнаго вниманія, и его, по нашему мнѣнію, ни въ какомъ случаѣ нельзя игнорировать при рѣшеніи ессейской проблеммы.

Съ такой-же общей точки зрѣнія, какъ Рейссъ, разсуждаетъ о происхожденіи ессейской секты и Неандеръ. Возникновеніе ея онъ поставляетъ въ самую тѣсную связь съ развитіемъ фарисейства и саддукейства, и всѣ эти три различныя направленія считаетъ вполнѣ естественнымъ слѣдствіемъ того упадка положительныхъ религіозныхъ формъ, того разложенія отживающаго іудейства, какое обнаруживалось уже въ іудейскомъ народѣ незадолго предъ пришествіемъ Спасителя.

Ходъ мыслей Неандера можетъ быть представленъ въ слѣдующемъ видѣ: по прекращеніи ряда пророковъ, говоритъ онъ, іудейская мысль лишилась живаго руководительнаго пророческаго слова и, сознавъ себя свободною, подготовляя и отчасти выражая распаденіе отживающаго іудейства, приняла три различныя направленія, соотвѣтствующія по своему характеру различнымъ душевнымъ организаціямъ и раздѣлившія между собою всѣхъ іудеевъ. Одни изъ нихъ, твердо держащіеся формы и буквы закона, но не проникающіеся его живымъ духомъ, стали смѣшивать внутреннее и внѣшнее въ религіи или даже изъ-за внѣшняго совершенно забывать о внутреннемъ, придали существенную важность въ религіи множеству человѣческихъ положеній, присоединенныхъ къ первоначальной религіи, и поставили сущность религіи въ мертвомъ измышленномъ формализмѣ. Другіе, не принадлежавшіе къ классу записныхъ ученыхъ, жившіе въ довольствѣ земными благами, естественно, возстали противъ этого ложнаго вида религіи, противъ искаженія ея основъ и истинной ея сущности; но такъ какъ они руководились при этомъ болѣе основаніями разума, чѣмъ потребностями живаго, внутренне-религіознаго смысла и чувства, котораго у нихъ недоставало,—такъ какъ у нихъ преобладалъ больше духъ отрицанія, чѣмъ положительно-религіозный интересъ, то потому они вдались въ другаго рода крайность, и справедливо нападая на человѣческія положенія, которыя выдавались за божественную истину, вмѣстѣ съ чуждыми элементами отвергли также и много истиннаго. Эти два направленія, страдая крайностями, не исчерпываютъ собою всѣхъ возможныхъ направленій религіознаго духа; въ нихъ такъ много, съ

одной стороны, мертваго и бездушнаго, съ другой—дерзкаго и безотраднаго, что ими не могла удовлетвориться всякая живая душа съ развитымъ религіознымъ чувствомъ. И вотъ, среди такихъ религіозно настроенныхъ людей появляется инаго рода реакція—«реакція съ преобладаніемъ субъективнаго направленія, съ преобладаніемъ чувства и сердечно-религіознаго созерцанія, которая, выступая въ противовѣсъ двумъ вышеуказаннымъ точкамъ зрѣнія, обозначается именемъ мистицизма». Эти три главныя направленія религіознаго духа, заключаетъ Неандеръ, обыкновенно образуются и выступаютъ другъ противъ друга при упадкѣ положительныхъ религіозныхъ формъ; «онѣ часто повторяются подъ видоизмѣненными формами,—и здѣсь, на почвѣ іудейства, мы знаемъ ихъ подъ именемъ фарисеевъ, саддукеевъ и ессеевъ»[1]). Такимъ образомъ, мистическое общество ессеевъ, по мнѣнію Неандера, обязано своимъ происхожденіемъ той реакціи, какая вызвана была появленіемъ въ іудействѣ двухъ крайнихъ направленій—фарисейства и саддукейства. Изъ борьбы этихъ двухъ направленій вышелъ союзъ благочестивыхъ, религіозно-настроенныхъ мужей, которые прошли многіе опыты внѣшней и внутренней жизни и образовали новое замкнутое общество. «Это общество благочестивыхъ, еще со II-го столѣтія до Р. Х., въ спокойной мѣстности на западномъ берегу Мертваго моря искало убѣжища отъ повсемѣстно господствующей порчи, отъ бурь и волненій міра и споровъ партій»[2]).

Таковъ взглядъ Неандера на происхожденіе фарисейской, саддукейской и ессейской партій среди іудеевъ. Легко видѣть, что онъ основанъ болѣе на отвлеченныхъ психологическихъ соображеніяхъ, чѣмъ на положительныхъ историческихъ фактахъ того времени, и потому имъ далеко еще нельзя удовлетвориться. Вполнѣ возможно, конечно, что крайности фарисейскаго направленія, возникшаго, по Неандеру, прежде другихъ, очень рано дали себя почувствовать не только тѣмъ, которые сразу стали въ оппозицію къ этому направленію[3]), но и тѣмъ, которые вначалѣ сами принадлежали къ фарисейскому направленію,

---

[1]) Неандеръ. Allgem. Gesch. der christl. Relig. u. Kirche [1863]. Bd. I, s. 49—50.

[2]) Неандеръ. Ibid. Bd. I, s. 54.

[3]) Хотя, нужно замѣтить, объ открытой враждѣ фарисеевъ и саддукеевъ впервые упоминается уже только въ послѣдніе годы правленія Іоанна Гиркана [Antiqu. jud. XIII, 10. 5].

вообще строго державшемуся законныхъ предписаній и ревниво охранявшему законы о чистотѣ; но трудно однако допустить, что-бы одни только эти основанія—разница во взглядахъ и партійные споры—способны были вызвать въ іудействѣ появленіе столь оригинальнаго общества, какъ общество ессеевъ,—что-бы одна только борьба партій заставила нѣкоторую часть іудеевъ отдѣлиться отъ народнаго цѣлаго и развить въ своей средѣ многія, столь отличительныя учрежденія, воззрѣнія и обычаи, которые въ иныхъ случаяхъ такъ противорѣчили традиціонному іудейству. Для объясненія этихъ особенностей Неандеръ обращается къ ессейскому мистицизму, которому онъ приписываетъ вообще весьма большое вліяніе и значеніе въ ессенизмѣ. Характернымъ свидѣтельствомъ этого можетъ служить, напр., то обстоятельство, что Неандеръ, опираясь на ессейскій мистицизмъ, рѣшается даже утверждать полную вѣроятность того, будто-бы ессеи могли приносить законныя жертвы у себя, внѣ храма. «Такъ какъ ессеи питали глубочайшее уваженіе къ Моисею, говоритъ онъ, то меньше всего можно соглашаться съ тѣмъ, что-бы они должны были отвергать учрежденный имъ жертвенный культъ»,—и вслѣдъ затѣмъ продолжаетъ: «хотя и представляется удивительнымъ, какъ они могли осмѣлиться приносить жертвы внѣ Іерусалима, но произволъ въ обращеніи съ положительными установленіями религіи составляетъ даже отличительный признакъ такихъ мистическихъ сектъ»[1]). Замѣтимъ относительно этого, что хотя исторія ветхозавѣтной церкви и представляетъ намъ подобные примѣры принесенія жертвъ ***всесожженія*** (но не какихъ-либо другихъ) внѣ общенароднаго святилища[2]), однако едва-ли такой фактъ могъ имѣть мѣсто у ессеевъ, о которыхъ во всякомъ случаѣ Филонъ категорически замѣчаетъ: «οὐ ζῶα καταθύοντες»[3]), а Іосифъ еще рѣшительнѣе говоритъ: «θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζουσιν»[4]).

---

[1]) Неандеръ. Op. cit. Bd. I, s. 61.

[2]) Такъ, напр., Гедеонъ, по повелѣнію Божію, построилъ у себя дома жертвенникъ и вознесъ всесожженіе [Суд. VI, 26]; о Самуилѣ разсказывается, что онъ, избравши своею резиденціею городъ Раму, „построилъ въ немъ жертвенникъ Господу“ [1 Цар. VII, 17], на которомъ, безъ сомнѣнія, приносилъ жертвы, хотя скинія находилась въ это время, по всѣмъ признакамъ, въ Силомѣ, а ковчегъ Завѣта—въ Каріаѳіаримѣ [1 Цар. IV, 12; VII, 1]; также и о Саулѣ извѣстно, что онъ, готовясь вступить въ сраженіе съ филистимлянами, принесъ всесожженіе въ Галгалахъ [1 Цар. XIII, 9].

[3]) Quod omn. prob. lib. 876, D.

[4]) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

Но и изъ этого мистицизма, по сознанію Неандера, также нельзя объяснить всѣхъ особенностей ессенизма; такъ, въ стремленіи ессеевъ къ изслѣдованію сокровенныхъ силъ природы, въ ихъ ученіи о душѣ, а также въ приписываемомъ ессеямъ почитаніи солнца Неандеръ усматриваетъ явные слѣды древне-восточныхъ, персидскихъ вліяній[1]). Такимъ образомъ Неандеръ, хотя и признаетъ ессенизмъ продуктомъ мѣстной, національно-религіозной жизни самихъ палестинскихъ іудеевъ, утверждая, что ихъ «особенное мистическое направленіе образовалось прежде всего изъ глубокаго религіознаго чувства В. З., независимо отъ всякихъ внѣшнихъ вліяній»[2]),—однако не выдерживаетъ эту свою точку зрѣнія до конца, а допускаетъ все-таки позднѣйшее усвоеніе ессенизмомъ нѣкоторыхъ чуждыхъ, и именно персидскихъ элементовъ. Этою своею особенностью мнѣніе Неандера выдѣляется изъ ряда прочихъ мнѣній, выводящихъ ессенизмъ изъ іудейства[3]); но мы не станемъ разбирать здѣсь означеннаго предположенія Неандера, такъ какъ, во-первыхъ, мы уже имѣли дѣло съ теоріею Гильгенфельда, всецѣло поставляющею возникновеніе ессенизма въ зависимость отъ парсизма, а во-вторыхъ, такъ какъ позднѣйшее усвоеніе ессенизмомъ нѣкоторыхъ частностей отнюдь еще нисколько не говоритъ противъ первоначальнаго чисто іудейскаго происхожденія его. А такъ какъ мы именно и имѣемъ въ виду главнымъ образомъ выясненіе причинъ происхожденія ессенизма, то потому прямо продолжимъ дальнѣйшее изложеніе теорій, выводящихъ ессейство изъ началъ іудейства.

Неандеръ, какъ мы видѣли, ограничивается въ своей теоріи только общими философско-историческими соображеніями касательно происхожденія іудейскихъ партій, а въ томъ числѣ и ессенизма, указывая для этого только общіе мотивы и основанія въ человѣческомъ духѣ. Иной характеръ носятъ изслѣдованія по данному предмету трехъ выдающихся историковъ іудейства—Эваль-

---

[1]) Неандеръ. Op. cit. Bd. I, s. 58; 60.

[2]) Неандеръ. Op. cit. Bd. I, s. 55.

[3]) Такой-же смѣшанный характеръ имѣютъ мнѣнія Липсіуса и Ширера, такъ какъ эти ученые, допуская чисто палестинское происхожденіе ессейства, въ то-же время, подобно Неандеру, утверждаютъ, что на дальнѣйшее развитіе особенностей этой секты значительное вліяніе оказали иноземные факторы [по Липсіусу—сирійскій эллинизмъ, по Ширеру—пиѳагорейство].

да, Іоста и Гретца, которые взяли на себя трудъ воспроизвести состояніе іудейскаго общества въ періодъ появленія въ немъ партій фарисейской, саддукейской и ессейской, и согласно этому пытаются объяснить происхожденіе этихъ партій единственно изъ обстоятельствъ времени, при помощи тѣхъ или иныхъ несомнѣнныхъ историческихъ данныхъ. Означенные историки согласно считаютъ ессеевъ за потомковъ той партіи палестинскихъ іудеевъ, которая стремилась къ строгому исполненію Моисеева закона и позднѣйшихъ, на его авторитетѣ основанныхъ, преданій, и которая во время владычества Селевкидовъ выступила на борьбу противъ проникавшаго въ іудейскую жизнь эллинизма, вредно вліявшаго на храненіе въ чистотѣ національной вѣры и образа жизни. Эта партія называлась «асидеями» (חסידים), или «благочестивыми»[1]), и она-то, по мнѣнію большинства ученыхъ, послужила общимъ источникомъ какъ для ессейства, такъ и для фарисейства, при чемъ одни изъ изслѣдователей, выводящихъ ессенизмъ изъ асидейства, полагаютъ, что ессеи выродились непосредственно изъ асидеевъ, другіе-же держатся того мнѣнія, что они по тѣмъ или инымъ причинамъ отдѣлились отъ фарисеевъ.

Что касается Эвальда, то онъ примыкаетъ къ послѣднему мнѣнію, представляя происхожденіе ессенизма въ такомъ видѣ: въ то время, говоритъ онъ, когда Іудея, испытывая частую смѣну своихъ повелителей, подпала подъ власть преемниковъ Александра Великаго, нѣкоторые благочестивые люди—«хасидимы», строго державшіеся направленія, даннаго Эздрою, образовали тѣсно замкнутое общество и заключили между собою тѣсный союзъ съ цѣлью положить предѣлъ проникновенію въ среду іудеевъ греческихъ обычаевъ и греческаго невѣрія. Во время Маккавейскаго возстанія эта партія достигла торжества, одержавши побѣду, но эта великая внѣшняя побѣда, по Эвальду, сдѣлалась для нея пагубной, такъ какъ по достиженіи власти между «благочестивыми» произошло раздѣленіе. Причина раздѣленія заключалась въ слѣдующемъ: «послѣ всякой великой побѣды, достигнутой въ народной жизни, говоритъ Эвальдъ, являются дѣятельные люди, кото-

[1]) Асидеи упоминаются въ 1 Макк. II, 42; VII, 13 и 2 Макк. XIV, 6. Въ нашей русской Библіи въ первомъ мѣстѣ [1 Макк. II, 42] читается: „іудеи", а не „асидеи", но по общепринятому мнѣнію изслѣдователей, опирающемуся на чтеніе древнихъ греческихъ списковъ, здѣсь именно нужно читать—„асидеи". См. Кейль. Commentar. über die Bücher der Makkabäer. Leipzig, 1875. s. 63.

рые живо понимаютъ всѣ выгоды наличнаго порядка вещей и находятъ средства воспользоваться ими для себя. Такими людьми явились теперь фарисеи, которые желали въ особенности сохранить и обратить въ свою пользу пріобрѣтенную побѣду съ ея пріятными плодами. Они вполнѣ хорошо поняли, что только благочестіе могло производить въ великомъ народѣ столь великія дѣла, сплочивать общество и дѣлать его могущественнымъ; а увлекаемые властолюбіемъ и болѣе или менѣе сознательно потворствуя собственному эгоизму, они сдѣлали благочестіе нѣкотораго рода искусствомъ и ремесломъ, именно—въ цѣляхъ сохраненія продолжительной власти надъ народомъ. Вслѣдствіе этого они непроизвольно все дальше отступали отъ первоначальной строгости и суровости прежняго благочестія, и въ концѣ концовъ дошли до того, что стали умалять или даже совершенно отрицать то, что первоначально они больше всего поддерживали и защищали. Тогда, продолжаетъ Эвальдъ, многіе изъ прежнихъ благочестивыхъ, оставшихся вѣрными своему первоначальному принципу, отдѣлились отъ фарисеевъ; мало того: они еще болѣе усилили свой ригоризмъ и, считая все общество, какъ руководимое фарисеями, нечестивымъ и испорченнымъ, образовали свои собственныя общества *и бѣжали въ пустыню*, что-бы тамъ, предавшись спокойному, внутреннему благочестію, самимъ на дѣлѣ осуществлять строжайшее аскетическое исполненіе закона, а не требовать этого только отъ народа, какъ дѣлали фарисеи. Это и были именно тѣ, заключаетъ Эвальдъ, которыхъ Іоспфъ называетъ ессеями и которые преимущественно жили въ пустынныхъ мѣстахъ на сѣверо-западномъ берегу Мертваго моря, и лишь позднѣе стали селиться также и въ городахъ. Хотя, прибавляетъ онъ, и раньше были во Израилѣ примѣры подобныхъ людей, оставлявшихъ общество, что-бы въ уединеніи вести святую жизнь,—назорен и рихавиты, но теперь, въ лицѣ многочисленныхъ ессеевъ, идетъ въ пустыню какъ-бы совѣсть самого народа. Ибо по истинѣ отличительнымъ является у нихъ то, что они, не довольствуясь той строгостью въ соблюденіи закона, какой требовалъ Эздра и потомъ еще рѣшительнѣе—асиден, усилили теперь до высшей степени требованія этой строгости по отношенію къ самимъ себѣ, стремясь примѣнять ее во всей своей жизни. Ихъ новая сущность и стремленіе состоятъ поэтому только въ наивозможно строгомъ примѣненіи требованій закона, какъ его понимали и толковали со времени Эздры; такъ какъ они нашли, что именно

самое строгое и послѣдовательное исполненіе этого закона невозможно въ большомъ обществѣ, особенно при тогдашнемъ руководствѣ его фарисеями, то они и предпочли совмѣстную жизнь въ пустынѣ, а то необыкновенное напряженіе и подъемъ духа, какіе воодушевляли іудейскую націю во времена Маккавеевъ, помогли имъ при этомъ преодолѣть всѣ трудности»[1]).

Такимъ образомъ, по Эвальду, ханжество, святошество, лицемѣріе фарисеевъ, скоро замѣченное многими, одушевленными одинаковою съ ними ревностью къ исполненію закона и принадлежавшими также къ числу асидеевъ, оттолкнули отъ нихъ этихъ послѣднихъ и вызвали новое пустынническое общество ессеевъ, вышедшее изъ того-же начала—ревности къ закону, но сдѣлавшее изъ него другое приложеніе, преслѣдовавшее ту-же цѣль асидеевъ—строгое исполненіе закона, но обратившееся для этого къ другимъ средствамъ.

Прежде чѣмъ дѣлать какія-либо замѣчанія относительно взгляда Эвальда на происхожденіе ессенизма, мы изложимъ еще сходное съ этимъ мнѣніе Іоста, который также проводитъ ту мысль, что ессеи выдѣлились изъ фарисеевъ, но онъ, характеризуя первоначальныя задачи и цѣли этихъ послѣднихъ, обращаетъ вниманіе на другую сторону дѣла и указываетъ иные мотивы, послужившіе, по его мнѣнію, причиною обособленія ессенизма.

Въ основу своего мнѣнія Іостъ полагаетъ то положеніе, что тѣ различныя направленія, какія приняла религіозно-нравственная жизнь позднѣйшаго іудейства, образовались въ іудействѣ не вслѣдствіе теоретическаго направленія праздной свободы мысли, а вслѣдствіе практическаго направленія іудейскаго духа, вслѣдствіе строгой заботливости іудеевъ во всей точности исполнять всѣ постановленія закона[2]). Въ продолженіе сирійскихъ гоненій за вѣру, при всей ревности іудеевъ къ исполненію закона, обнаружились, по словамъ Іоста, многія опущенія и ослабленіе его строгихъ предписаній. Вслѣдствіе этого явились благочестивые

---

1) Эвальдъ. Gesch. des Volkes Israël [Göttingen, 1864]. Bd. IV, s. 478—486.

2) Іостъ рѣшительно отрицаетъ то, что-бы фариссевъ, саддукеевъ и ессеевъ можно было считать сектами въ собственномъ смыслѣ этого слова, утверждая, что всѣ они не составляли отдѣльныхъ общинъ такого рода, которыя объявляли-бы другъ друга еретическими, или которыя имѣли-бы у себя какія-либо особыя богослужебныя учрежденія, считаемыя послѣдователями другихъ партій за незаконныя.

мужи, ревнители закона, которые старались оживить понятія о чистомъ и нечистомъ, пришедшія въ забвеніе не только у народа, но и въ священническомъ сословіи, и возстановить опять левитскую чистоту во всей ея строгости. Эти ревнители, еще во время Маккавейскихъ войнъ храбро выступившіе на защиту религіи и «составлявшіе во время этихъ войнъ, по выраженію Іоста, ядро іудейства, назывались «chassidim»,— «благочестивые»; вначалѣ ихъ было немного, но вскорѣ изъ ихъ среды вышли высокочтимые іудеями учители Іосе бенъ Іоецеръ и Іосе бенъ Іоханнъ, которые продолжали развивать тенденціи этой партіи, стремясь главнымъ образомъ къ тому, что-бы опять возстановить во всей строгости левитскую чистоту и точное соблюденіе закона. Они-то и ихъ приверженцы образовали родъ союза, въ который могъ вступать всякій, кто давалъ обѣтъ соблюдать всѣ строгія предписанія закона, истолкованнаго ими. Членъ этого общества назывался «chaber» («חבר»—товарищъ), и всѣ члены его признавали себя защитниками строгой законности; тѣхъ-же, которые не принадлежали къ нимъ, они называли «am-haarez» (עם-הארץ), т. е. «толпою», «людьми земли», «неучами». Благочестіе этихъ «chaberim»'овъ, извѣстныхъ послѣ подъ именемъ «parusch» (פרוש—«отдѣленный»), состояло въ томъ, что-бы удаляться отъ всего, что по Моисееву закону считалось нечистымъ, а если-бы они случайно подвергались какому-либо осквернению, то должны были очищаться посредствомъ предписанныхъ омовеній и купаній. Все болѣе и болѣе распространяющаяся возможность осквернения произвела то, что здѣсь было установлено безчисленное множество случаевъ и правилъ, соблюденіе которыхъ вмѣнялось въ обязанность «хаберу», такъ что образовалась скала святости воздержной жизни. «Хаберимы» раздѣлялись по степенямъ; для каждой степени требовалось особое наученіе вмѣстѣ съ извѣстнымъ временемъ искуса, а также—особый обрядъ принятія; «хаберимы» носили также особую орденскую одежду, при чемъ одежда низшихъ степеней считалась нечистой и оскверняющей для принадлежащихъ къ высшему классу. Хотя, заключаетъ Іостъ, свѣдѣнія объ этомъ весьма неясны, но все-же изъ этого можно позаимствовать то, что здѣсь мы имѣемъ происхожденіе ессенизма, такъ какъ образовалось обособленное общество, которое стремилось посредствомъ строгихъ формъ сохранять освященіе и святость по примѣру хаберимовъ». Но отчего-же, спрашивается, произошло это выдѣленіе особаго замкнутаго общества изъ сре-

ды означенныхъ хаберимовъ? «Вполнѣ понятно, отвѣчаетъ
что въ ихъ средѣ случались также и злоупотребленія б
стіемъ; достаточно было фарисеевъ, которые пользовались
благочестія для прикрытія порочныхъ склонностей. Это не
лось также и отъ народа, тѣмъ болѣе, что такіе лицемѣр
рались привлекать вниманіе разнаго рода преувеличеніями,
тому весьма скоро дошло до того, что тѣхъ-же фарисеев
ли осыпать насмѣшливыми именами».

Въ своемъ указаніи этого мотива для выдѣленія е
Іостъ согласуется съ Эвальдомъ, но онъ присоединяетъ к
еще и другой мотивъ, говоря немного далѣе: «изъ этого
сейскаго) направленія, а, быть можетъ, уже изъ его корня
сидимовъ, развилось другое направленіе, далеко возвыша
надъ первымъ,—направленіе ессеевъ, которые смотрѣли на о
венныхъ фарисеевъ еще какъ на нечистыхъ, такъ ка
стремились достигнуть наивысшей степени чистоты, и
му они должны были образовать отдѣльный отъ фар
союзъ, что-бы не входить въ соприкосновеніе съ нечи
Идея высшаго, господствующаго и проникающаго всѣх
новъ освященія дѣлала необходимымъ формальный сою
строгими законами. Но ессеи, продолжаетъ Іостъ, точно та
какъ и фарисеи, стояли на почвѣ іудейства и не выст
никакихъ ученій, которыя противорѣчили-бы ему; тольк
имѣли въ своей средѣ особенные богослужебные обряды и
Ессеи, говоритъ онъ далѣе, суть единственно то-же самое
хотѣли быть и остальные книжники, которые стремились соб
левитскую чистоту, какъ законъ, ведущій къ высшему осв
они не имѣли ни другой вѣры, ни другаго закона, но
особыя орденскія правила... Ихъ воззрѣнія и ученія высказы
всюду также и въ сужденіяхъ учителей, книжниковъ, кото
вступали въ ихъ орденъ, такъ что эти послѣдніе нисколько не
въ ессеяхъ противниковъ или отпадшихъ (еретиковъ), а скор
дѣли въ нихъ солидарныхъ себѣ, но только съ болѣе уси
ми требованіями и нѣкоторыми недостатками, людей, ко
также и они приписывали характеръ высшаго благочестія,
наго ими изъ ихъ собственной среды. Итакъ, заключаетъ
орденъ ессеевъ не есть первоначальный видъ хассидимо
кимъ видомъ были фарисеи), но его послѣдній односто
плодъ, который однако не носилъ въ себѣ сѣмени дл
множенія. Онъ возвысилъ ихъ претензіи на левитскую

мыслію о томъ, что только при ней человѣкъ становится способнымъ всецѣло предаваться возвышеннѣйшимъ созерцаніямъ и составляющимъ его счастье добродѣтелямъ, и такимъ образомъ выполнять послѣднюю цѣль Откровенія и Моисеева закона»[1]).

Что сказать относительно этихъ, изложенныхъ нами, мнѣній Эвальда и Іоста о происхожденіи ессенизма? Эвальдъ смотритъ на ессеевъ, какъ на отдѣлившихся отъ фарисеевъ и бѣжавшихъ въ пустыню благочестивыхъ людей,—бѣжавшихъ именно послѣ того, какъ ими было замѣчено лицемѣріе фарисеевъ, желавшихъ послѣ достиженія великой народной побѣды сохранить продолжительное вліяніе на народъ. Такимъ образомъ ессеи, по мысли Эвальда, отличаются вообще такою строгостью и ревностью къ закону, что они не могутъ оставаться въ общеніи съ нравственно-испорченнымъ обществомъ, съ лицемѣрами-фарисеями,—они *удаляются въ пустыню* и тамъ всецѣло посвящаютъ свою жизнь на служеніе Богу и закону, отказываются въ самомъ строгомъ смыслѣ отъ всякой собственности и пользованія ею, вводятъ у себя общеніе имуществъ, воздерживаются отъ страстей, чувственныхъ удовольствій и наслажденій, считаютъ бракъ нечистымъ, избѣгаютъ употребленія елея и всего мясного, совершаютъ частыя омовенія и очищенія, отказываются отъ кровавыхъ жертвъ и пр.—и причиною всему этому, по Эвальду, должно было служить единственно лишь удаленіе ессеевъ въ пустыню!

Сомнительнымъ прежде всего представляется то обстоятельство, что-бы лицемѣрное поведеніе фарисеевъ само по себѣ, безъ всякихъ другихъ побудительныхъ мотивовъ, способно было заставить всѣхъ ревнителей закона бѣжать именно въ пустыню, какъ представляетъ это Эвальдъ. Почему-бы, спрашивается, ессеи не могли образовать внутри самого іудейскаго общества оппозиціи фарисеямъ, какъ это сдѣлали саддукеи, а непремѣнно должны были удалиться изъ общества и въ пустынѣ устроить свою жизнь по нѣкоторымъ оригинальнымъ началамъ, противорѣчившимъ, если не существенно, то по видимости, обыкновенному строю іудейской жизни? Но допустимъ пока, что это бѣгство въ пустыню ревнителей закона дѣйствительно произошло и дало первый поводъ къ ихъ преобразованію въ ессеевъ, то все-же одно только удаленіе этой секты отъ общественной жизни далеко не

---

1) Іостъ. Gesch. des Judenthums und seiner Secten (Leipzig, 1857). Bd. I, s. 197—209.

достаточно, что-бы объяснить всѣ особенности ессенизма, и главнымъ образомъ такія отступленія его членовъ отъ закона и традицій іудейскихъ, какъ отверженіе жертвъ, обращеніе при молитвѣ лицомъ не къ Іерусалиму, а на востокъ, какъ признаетъ это Эвальдъ[1]) и пр. Отверженіе кровавыхъ жертвъ Эвальдъ хочетъ объяснить воздержаніемъ ессеевъ отъ мясной пищи, ссылаясь въ этомъ случаѣ на позднѣйшее свидѣтельство Порфирія[2]); но мы уже имѣли случай говорить (см. стр. 158—159), что такое объясненіе вообще не можетъ быть принято. А для молитвеннаго обращенія ессеевъ къ востоку Эвальдъ подыскиваетъ такое, довольно оригинальное объясненіе: «ессеи, говоритъ онъ, вслѣдствіе необыкновенной интенсивности своего религіознаго чувства почти, выразимся такъ, искали новыхъ божествъ, и гдѣ они думали ихъ находить, тамъ съ усердіемъ къ нимъ относились: молитвенное обращеніе ессеевъ къ востоку не было Заратуштровымъ обоготвореніемъ огня или солнца, а это было усиленнымъ (ringend) исканіемъ и темнымъ предчувствіемъ новаго, имъ самимъ еще невѣдомаго Бога истинной религіи»[3]). Впрочемъ и самъ Эвальдъ не думаетъ выводить всѣхъ особенностей ессенизма изъ іудейства: такъ, «во внѣшностяхъ, въ дѣленіи ессеевъ на строго разграниченные другъ отъ друга классы, въ строгомъ испытаніи учениковъ съ обѣтомъ молчанія, въ тяжелой клятвѣ при вступленіи въ послѣднюю ступень съ требованіемъ на дальнѣйшее время отказываться отъ всякой клятвы можно-бы, кажется, видѣть, говоритъ Эвальдъ, нѣкоторое подражаніе пиѳагорейскимъ обществамъ, хотя, добавляетъ онъ, это было-бы во всякомъ случаѣ чѣмъ-то болѣе случайнымъ и неважнымъ въ сравненіи съ самою сущностью ихъ стремленія»[4]).

Ко всему этому нужно добавить, что Эвальдъ совершенно произвольно представляетъ ессеевъ пустынниками «κατ' ἐξοχήν», которые въ цѣляхъ строжайшаго исполненія закона удалились-де въ необитаемыя пустыни на сѣверо-западномъ берегу Мертваго моря. Наши источники вовсе не даютъ основаній для такого заключенія: Іосифъ вообще ничего не знаетъ объ отшельнической жизни ессеевъ; напротивъ, онъ свидѣтельствуетъ, что они жили во многихъ отдѣльныхъ городахъ Палестины[5]). Если-же Филонъ

---

1) Эвальдъ. Gesch. des Volkes Israël. Bd. IV, s. 493.

2) Ibid. s. 488.

3) Эвальдъ. Op. cit. Bd. IV, s. 492—493.

4) Ibid. Bd. IV, s. 489—490.

5) Ἐν ἑκάστῃ πόλει κατοικοῦσι πολλοὶ (ἐσσαῖοι). Bell. jud. II, 8. 4.

разсказываетъ объ ессеяхъ, что они избѣгали городовъ вслѣдствіе испорченности нравовъ ихъ обитателей, то все-же онъ не называетъ пустыни мѣстомъ ихъ жительства, а свидѣтельствуетъ только, что они жили небольшими колоніями (« κατὰ θιάσους ») въ деревняхъ, на провинціи[1]). и тамъ ревностно занимались земледѣліемъ, скотоводствомъ и мирными ремеслами[2]). Небольшое противорѣчіе между этими обоими свидѣтельствами касательно города и деревни, какъ мѣстахъ жительства ессеевъ, въ существѣ дѣла примиряется такимъ образомъ, что тѣ ессеи, которые занимались земледѣліемъ и скотоводствомъ, поселились въ провинціи, а ремесленники изъ нихъ—въ городахъ; но оба разсказа согласны въ томъ главномъ пунктѣ, что каждый изъ нихъ приписываетъ ессеямъ мѣста обитанія и занятія, которыя исключаютъ поселеніе въ пустынѣ, какъ существенный признакъ секты. Такъ какъ только лишь у Плинія находится замѣчаніе о пребываніи ессеевъ на западномъ берегу Мертваго моря[3]), то легко видѣть, что они не возвращались постепенно изъ пустыни въ города, что было бы даже неестественнымъ въ ихъ положеніи, но только впослѣдствіи, можетъ быть, уже въ I-мъ вѣкѣ, удалились въ пустыню. «Совершенно не исторически представляетъ дѣло Эвальдъ, замѣчаетъ Кеймъ, допуская, что ессеи начали жить въ пустынѣ, а затѣмъ постепенно стали селиться и въ городахъ»; и въ противоположность этому Кеймъ полагаетъ, что «по мѣстамъ жительства ессеевъ можно еще и теперь прослѣдить ихъ развитіе,—исторію ихъ постепенно возрастающаго отреченія отъ міра: изъ Іерусалима (они удалились) на провинцію («auf's Land»), изъ городовъ въ деревни, изъ деревень, наконецъ, въ пустыню.... гдѣ нашелъ ихъ Плиній»[4]). Также и Іостъ, одобряющій Эвальда и въ общемъ почти согласный съ его взглядомъ, замѣчаетъ: «Эвальдъ хотя не знаетъ принципа левитской чистоты, но все-же весьма хорошо и правильно судитъ съ своей точки зрѣнія о духѣ ессейскаго ордена; но что онъ былъ прежде въ пустынѣ, а позднѣе въ городахъ—это невѣроятно»[5]).

Обращаясь къ Іосту, мы не можемъ не признать, что его мнѣніе, сравнительно съ Эвальдовымъ, представляется нѣсколько

---

[1]) Κωμηδὸν οἰκοῦσι. Philo. Quod omn. prob. lib. p. 877.

[2]) Ibid. Ср. также Евсев. Praepar. evang. Lib. VIII, 11, 3.

[3]) Плиній. Histor. natur. Lib. V, cap. 15.

[4]) Кеймъ. Gesch. Jesu von Nazara. Bd. I, s. 285.

[5]) Іостъ. Gesch. des Judenth. und seiner Secten. Bd. I, s. 209.

болѣе правдоподобнымъ и заслуживаетъ вообще бо́льшаго ве
нія. Хотя нельзя не упрекнуть Іоста въ томъ, что онъ слиш
уже сближаетъ ессеевъ съ фарисеями и тѣмъ ослабляетъ о
нальность первыхъ[1]), но во всякомъ случаѣ онъ вво
у себя еще новый принципъ—левитскую чистоту, къ
рой, по его мнѣнію, стремились ессеи и которая послу
главнымъ мотивомъ ихъ отдѣленія. «Стремленіе избѣжать (
Vermeidung») всякаго соприкосновенія съ нечистымъ есть пе
основаніе для появленія ессейскаго ордена», говоритъ Іост
изъ этого принципа онъ хочетъ вывести всѣ особенности
низма. «Отсюда заботливое раздѣленіе на различные классы,
которыхъ каждый низшій нечистъ по отношенію къ высш
отсюда безбрачіе членовъ, изъ которыхъ только весьма нем
вступали въ бракъ, и то только послѣ продолжительнаго и
танія будущихъ своихъ супругъ; отсюда простота образа жи
омовенія, очищенія и пр.»[2]). Мысль Іоста о стремленіи есс
къ соблюденію левитской чистоты заслуживаетъ полнаго вн
нія, такъ какъ дѣйствительно въ ессенизмѣ, во всѣхъ его с
дахъ и учрежденіяхъ, рѣзко бросается въ глаза крайняя
ботливость членовъ секты о чистотѣ и мнительный страхъ
предъ всякимъ осквернеміемъ; но во всякомъ случаѣ еще н
нятно, почему нѣкоторые изъ «chaberim»-овъ стали смот
на остальныхъ своихъ сотоварищей, также стремившихся къ
стотѣ, какъ на нечистыхъ, и почему они вслѣдствіе такого
его взгляда должны были не только отдѣлиться отъ нихъ,
образовать совершенно особый, строго замкнутый орденъ
столь значительными особенностями. Кромѣ того изъ этого п
ципа все-же не могутъ быть выведены такія особенности,
обращеніе при молитвѣ къ востоку (чего, впрочемъ, Іостъ н
пускаетъ), общеніе имуществъ, отверженіе жертвъ. Въ объ
ніе этого послѣдняго пункта Іостъ замѣчаетъ: «ессеи, повид

---

1) Самъ Іостъ высказываетъ въ одномъ мѣстѣ, что „ессеи имѣли особенные богослужебные обряды и формы“ (op. cit. s. 208), и потому н нельзя согласиться съ его взглядомъ, что ессеи не были-де сектой въ собс номъ смыслѣ слова. Вообще нужно признать одно изъ двухъ: или ессеи отлучены отъ храмоваго общенія фарисеями, или-же (что вѣроятнѣе, ибо „εἰργόμενοι“ въ Antiqu. jud. XVIII, 1. 5. слѣдуетъ понимать скорѣе въ зна общаго залога) сами держались вдали отъ храма; такъ или иначе, но во комъ случаѣ ессеи смотрѣли на остальныхъ іудеевъ, какъ на „ἑτεροδόξοι“ jud. II, 8. 5.), даже прикосновеніе которыхъ уже осквернило ихъ (Ibid. II, 8

2) Іостъ. Op. cit. Bd. I, s. 209—210.

му, въ особенности чтили тѣ мѣста свящ. писанія, въ которыхъ сказано, что Богъ не требуетъ никакихъ жертвъ и что лучшей жертвой для Него служитъ сокрушенное сердце,—какъ они и вообще, и въ жизни, и въ ученіи, имѣли въ виду духовную сторону религіи»[1]). Послѣдняя мысль Іоста представляется однако вовсе невѣрной, такъ какъ въ обычаяхъ ессеевъ имѣло мѣсто многое именно мелочно-законное и чисто внѣшнее: таковы, напр., безпримѣрная между прочими іудеями строгость въ соблюденіи субботы, крайняя заботливость о внѣшней, тѣлесной чистотѣ, частыя омовенія, за которыми признана была очистительная сила, разборчивость въ пищѣ и питіи, особенное уваженіе къ правой сторонѣ, на которую не позволялось плевать и т. п. ——все это были только внѣшнія мелочи, которымъ ессеи приписывали однако большое значеніе. Что-же касается первой мысли Іоста, то дѣйствительно въ свящ. книгахъ В. З., особенно у пророковъ, можно находить мѣста, говорящія, повидимому, противъ жертвъ[2]); но всѣ такія мѣста направлены только противъ злоупотребленій жертвами, а не противъ жертвъ самихъ по себѣ. Не отрицая ни значенія жертвы въ дѣлѣ выраженія внутреннихъ нравственно-религіозныхъ расположеній, ни ея богоучрежденности, пророки указывали только на ничтожность той жертвы, которая была отрѣшена отъ нравственнаго состоянія приносящаго ее и съ силою обличали только лишь ту мертвую обрядность, которою ограничивалось богопочтеніе современнаго имъ, погрязшаго въ порокахъ общества. Съ другой стороны, у Іоста остается невыясненнымъ то обстоятельство, почему тѣ хаберимы, которые, выдѣлившись изъ общества подобныхъ-же себѣ, но признанныхъ ими за нечистыхъ, фарисеевъ, послужили, по мысли Іоста, основнымъ корнемъ ессейства,—почему они, говоримъ мы, именно послѣ этого своего выдѣленія вдругъ должны были обратить свое вниманіе на эти пророческія мѣста и, неправильно толкуя ученіе пророковъ о жертвахъ, должны были придти къ отверженію этихъ послѣднихъ? Можно, пожалуй, предположить, что что-либо подобное и имѣло мѣсто при первоначальномъ возникновеніи ессенизма, но во всякомъ случаѣ оно могло быть вызвано только какими-либо особенными причинами, коренящимися въ историческихъ об-

---

1) Іостъ. Ibid. Bd. I, s. 212.

2) Напр. Псалт. L, 18—19. Ам. IV, 4—5; V, 21—22. Ос. VI, 6. Ис. I, 10—18, XXIX, 13 и др.

стоятельствахъ того времени, побудившихъ ессеевъ сдѣлать именно это. Между тѣмъ Іостъ не дѣлаетъ у себя ни малѣйшаго намека на что-нибудь подобное, такъ что разсматриваемый фактъ остается, съ его точки зрѣнія, необъяснимымъ.

Къ мнѣніямъ Эвальда и Іоста близко примыкаетъ также мнѣніе Гретца, который въ основу рѣшенія вопроса о происхожденіи ессенизма поставляетъ слѣдующее положеніе: «историко-критическое изслѣдованіе, говоритъ онъ, должно прежде всего принять за несомнѣнное то, что ессенизмъ съ его особенностями, подобно фарисейству и саддукейству, долженъ глубоко корениться въ условіяхъ іудейской исторической жизни и не могъ произойти изъ какихъ-либо чуждыхъ воззрѣній, въ родѣ новопиѳагорейской школы»[1]). Выходя изъ этого принципа и признавая ессеевъ за потомковъ асидеевъ[2]), Гретцъ при всемъ томъ обращается также и къ древней іудейской исторіи и дѣлаетъ попытку указать въ ней тѣ прецеденты, которые, по его мнѣнію, только и могутъ объяснить намъ появленіе въ позднѣйшемъ іудействѣ столь загадочной секты, какою былъ ессенизмъ.

«Особенности ессенизма, говоритъ онъ, не могутъ быть достаточно выяснены изъ существа встрѣчающихся въ талмудѣ «chassidim» (חסידים) и упоминаемыхъ во времена Маккавеевъ асидеевъ, а должно принять здѣсь во вниманіе назорейство. Во времена послѣ плѣна назореевъ было весьма большое число[3]); но они имѣли теперь нѣсколько другой характеръ, чѣмъ назореи библейскаго времени: они были назореями на всю жизнь[4]). Мишна подтверждаетъ существованіе такихъ назореевъ, при чемъ главный признакъ назорея библейскаго времени—рощеніе волосъ—отступилъ теперь на задній планъ, или лучше—не имѣлъ болѣе значенія; за то у пожизненныхъ назореевъ получали особенное значеніе левитская чистота и боязнь осквернения». Охарактеризовавъ такъ послѣплѣнныхъ назореевъ, Гретцъ продолжаетъ: «та-

---

1) Graetz. Gesch. der Juden. (Leipzig, 1878). Bd. III, s. 657.

2) Однако въ отличіе отъ Эвальда и Іоста Гретцъ смотритъ на ессеевъ не какъ на отдѣлившихся отъ фарисеевъ, а какъ на непосредственныхъ преемниковъ асидеевъ.

3) 1 Макк. III, 49; Tosiphta Nasir, c. 4; Babbi berachoth, 48, a; Antiqu. jud. XVIII, 6. 1.

4) Nasir olam—נזיר עולם. Nasir, 4 a.

нимъ образомъ и ессеи были такими назореями, которые хотѣли представить въ своей частной жизни наивысшую священническую святость. На связь ессеевъ и назореевъ намекаетъ, между прочимъ, одно темное мѣсто талмуда, гласящее, что «всякій посвящаетъ себя полному назорейству уже однимъ тѣмъ, если онъ только желаетъ быть назореемъ настолько, что-бы хранить тайны постыдныхъ семейныхъ отношеній»[1]).

Вслѣдъ затѣмъ Гретцъ приводитъ объясненіе нѣкоторыхъ особенностей ессенизма съ указанной имъ точки зрѣнія. «Изъ высшей назорейской жизни, къ которой стремились ессеи, говоритъ онъ, выясняются ***нѣкоторыя*** ихъ особенности. Что-бы не оскверниться чрезъ прикосновеніе къ другимъ, которые не наблюдали такой-же высокой степени левитской чистоты, они должны были выдѣлиться изъ общества и организоваться въ особый орденъ, что-бы въ уединеніи жить для священнической святости. Обособленіе привело ихъ къ «κοινὸς βίος», къ коммунистическимъ учрежденіямъ, къ чему присоединился также и нравственный моментъ, что «chassid» не долженъ имѣть никакой собственности и все, чѣмъ бы онъ ни пользовался, долженъ считать достояніемъ всего общества. Строгое воздержаніе отъ прикосновенія къ нечистому (съ левитской точки зрѣнія) должно было далѣе привести ессеевъ къ тому, что они стали избѣгать женскаго пола и отказываться отъ брака.... Женскій родъ есть источникъ постояннаго осквернені вслѣдствіе менструацій, родовъ и другихъ случаевъ, и если-бы ессеи стали жить съ женами, то ихъ освященная жизнь нарушалась-бы прикосновеніемъ или къ самимъ женамъ, или къ ихъ одеждѣ и прочимъ принадлежностямъ. Безбрачіе ессеевъ, заключаетъ Гретцъ, было поэтому не принципомъ, но слѣдствіемъ наблюденія строгой левитской чистоты; поэтому была фракція ессеевъ, ведущихъ брачную жизнь. Изъ того-же самаго стремленія къ назорейской священнической святости можно объяснить, наконецъ, также и ежедневныя омовенія ессеевъ, предпринимаемыя ими съ тѣмъ, что-бы очиститься отъ случайныхъ ночныхъ осквернені. Также и лопатка, которую они носили при себѣ для зарыванія своихъ испражненій, служила къ тому, что-бы ихъ лагерь былъ святъ и чистъ. Вѣроятно, въ связи съ этимъ находилось и ношеніе передника. Ношеніе бѣлой одежды также было не случайнымъ дѣломъ, но стояло въ связи съ левит-

---

1) Tosifta Nasir, cap. I, b.

ствомъ: бѣлая одежда должна была напоминать ессеямъ о свободно избранномъ ими священническомъ состояніи».

Объяснивши довольно удовлетворительно эти особенности, Гретцъ уже не такъ удачно объясняетъ врачеванія ессеевъ и ихъ претензіи на даръ пророчества. По этому поводу онъ говоритъ: «на ряду съ строгимъ наблюденіемъ левитской чистоты, уединенною жизнію, ежедневными омовеніями, общими трапезами, коммунизмомъ и безбрачіемъ, характеристическую черту ессеевъ составляетъ также особенная врачебная практика ихъ—обычай, который еще не вполнѣ уясненъ. Ессейское врачеваніе имѣло магическую или, быть можетъ, магнетическую натуру, на что намекаетъ и Іосифъ. Онъ разсказываетъ, что они при своемъ лѣченіи пользовались не только особыми свойствами кореньевъ и камней, но и древними книгами, которыя, безъ сомнѣнія, заключали въ себѣ заговоры и заклинанія... Не подлежитъ никакому сомнѣнію, продолжаетъ онъ, что у ессеевъ нужно искать если не происхожденія, то усерднаго занятія заклинаніями и магическими лѣченіями. Только ихъ уединенная корпоративная жизнь могла породить такія уродливости... Съ магическими бреднями ессеевъ имѣетъ тѣсную связь и ихъ даръ предсказанія, которымъ они хвалились или который имъ приписывалъ народъ»[1]).

Теорія Гретца заслуживаетъ гораздо бо́льшаго вниманія, чѣмъ всѣ доселѣ разсмотрѣнныя нами мнѣнія о чисто-іудейскомъ происхожденіи ессенизма, такъ какъ въ ней безспорную важность имѣетъ указаніе на назорейскую жизнь, какъ на ту древнюю почву, на которой коренится ессенизмъ. Это указаніе имѣетъ большое значеніе въ виду уже одного того, что ессенизмъ такимъ образомъ не представляется болѣе какимъ-то оторваннымъ отъ народной жизни и стоящимъ совершенно особнякомъ явленіемъ, а поставляется въ тѣсную связь съ такой формой особенно благочестивой и соединенной съ извѣстными воздержаніями жизни, которая съ самыхъ древнихъ временъ была извѣстна народу іудейскому и которая даже прямо была освящена закономъ[2]). Хотя законъ отнюдь и не выставлялъ назорейства въ качествѣ обязательной для всѣхъ заповѣди, дѣлая его только добровольнымъ обѣтомъ воздержанія, тѣмъ не менѣе исторія іудейскаго народа говоритъ намъ, что среди іудеевъ всегда находились приверженцы

---

1) Гретцъ. Gesch. der Juden. Bd. III, s. 658—662.

2) Числ. VI, 1—21.

этого рода жизни, принимавшіе на себя соединенныя съ назорействомъ воздержанія; и число такихъ людей, по увѣренію Гретца, особенно увеличилось въ послѣплѣнное время, когда многіе благочестивые іудеи становились назореями уже на всю жизнь. Въ этомъ-то пожизненномъ назорействѣ Гретцъ и хочетъ видѣть переходную ступень отъ древняго назорейства къ позднѣйшему ессейству. Вполнѣ естественно, конечно, то, что приверженцы назорейскаго образа жизни должны были въ значительной мѣрѣ умножиться въ послѣплѣнное время, такъ какъ тогда именно, подъ вліяніемъ неблагопріятныхъ внѣшнихъ обстоятельствъ, произошло нравственное возбужденіе и обновленіе іудейскаго народа и въ высокой степени поднялось его благочестіе. Въ виду этого весьма вѣроятно, что идеи назорейства уже вслѣдствіе одной своей распространенности должны были оказывать значительное вліяніе на общественное сознаніе—въ частности на кружки всѣхъ благочестивыхъ во Израилѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ могли сдѣлаться однимъ изъ жизненныхъ и основныхъ принциповъ и тѣхъ, которые впослѣдствіи стали извѣстны подъ именемъ ессеевъ, подтвержденіемъ чего могутъ служить вышеприведенныя аналогіи ессейскихъ и назорейскихъ воздержаній. Но допуская полную вѣроятность того предположенія, что назорейскіе принципы играли видную роль въ жизни ессеевъ и наложили свой отпечатокъ на эту секту, мы тѣмъ не менѣе не находимъ возможнымъ согласиться съ тѣмъ, что-бы одно только назорейство уже вполнѣ разоблачало намъ тайну ессенизма и что-бы имъ однимъ можно было объяснить и самое возникновеніе ессейской секты и все ея дальнѣйшее развитіе. Прежде всего далеко не всѣ особенности ессейства могутъ быть вполнѣ удовлетворительно объяснены изъ назорейства, чего, повидимому, не можетъ отрицать и самъ Гретцъ, такъ какъ онъ выражается, что только «*нѣкоторыя* особенности» въ образѣ жизни ессеевъ могутъ быть выведены изъ высшей назорейской жизни[1]). Въ числѣ такихъ особенностей онъ перечисляетъ только такія, которыя всего легче могутъ быть объяснены изъ назорейства: отдѣленіе отъ общества, бѣгство отъ женщинъ, безбрачіе, ежедневныя омовенія, употребленіе извѣстной лопатки, ношеніе бѣлой одежды. Всѣ эти особенности ессенизма (за исключеніемъ, впрочемъ, перваго пункта) вполнѣ правдоподобно могли образоваться у ессеевъ вслѣдствіе назорейской свя-

1) Гретцъ. Op. cit. Bd. III, s. 659.

щенической жизни, и если-бы все дѣло ограничивалось только ими, тогда, пожалуй, теорію Гретца можно было-бы признать вполнѣ подходящей, такъ какъ ею не только весьма удовлетворительно объяснялись-бы всѣ существенныя особенности ессенизма, но также указывалась-бы и ближайшая связь его съ предшествовавшими явленіями въ жизни іудейскаго народа. Но въ томъ-то и дѣло, что это далеко не такъ: во-первыхъ, повторяемъ, помимо тѣхъ особенностей, на которыя обратилъ вниманіе Гретцъ при развитіи своей теоріи, есть въ ессенизмѣ еще много и такихъ чертъ, которыя не могутъ быть выведены съ точки зрѣнія его теоріи, а между тѣмъ онѣ, по словамъ самого Гретца, являются характерными чертами въ ессенизмѣ; а во-вторыхъ, даже нѣкоторыя изъ перечисленныхъ и объясняемыхъ Гретцомъ особенностей на самомъ дѣлѣ едва-ли могутъ быть выведены изъ назорейства.

Такъ, въ числѣ «поразительныхъ характеристическихъ особенностей», какія имѣлъ ессейскій орденъ, Гретцъ, между прочимъ, перечисляетъ: общій столъ, отверженіе частной собственности, страхъ предъ произнесеніемъ клятвы, занятіе какимъ-то мистическимъ ученіемъ и пр.[1]). Для объясненія всего этого теорія Гретца оказывается еще недостаточной; не говоримъ уже объ ессейскомъ обычаѣ обращаться при молитвѣ къ востоку, о чемъ Гретцъ умалчиваетъ, видя въ словахъ Іосифа указаніе только на время молитвы («вмѣстѣ съ утреннею зарею»), а также объ уклоненіи ессеевъ отъ принесенія законныхъ жертвъ въ храмѣ, относительно чего Гретцъ ограничивается только лишь слѣдующимъ замѣчаніемъ: «ессеи, говоритъ онъ, избѣгали даже храма—вѣроятно, потому, что всѣ храмовые обряды совершались по предписаніямъ фарисейскаго ученія, не соотвѣтствовавшаго ихъ идеалу; съ обязанностью приносить жертвы ессеи самымъ удобнымъ образомъ вошли въ сдѣлку, посылая жертвы въ храмъ, но не присутствуя лично при священнодѣйствіяхъ»[2]). Если-бы это и было такъ (что однако весьма сомнительно), то все-же здѣсь не указывается Гретцомъ никакихъ основаній, въ силу которыхъ ессеи должны были выработать у себя подобную практику.

Далѣе, и врачевство ессеевъ, а также и ихъ притязанія на пророческій даръ не подходятъ вполнѣ къ точкѣ зрѣнія Гретца;

---

1) Гретцъ. Op. cit. Bd. III, s. 101.
2) Гретцъ. Op. cit. Bd. III, s. 107.

поэтому онъ лишь презрительно замѣчаетъ о нихъ, что «такія уродливости могла породить только пустынническая, корпоративная жизнь ессеевъ»[1]). Также и устройство «общежитій» съ ихъ общими трапезами и общеніемъ имуществъ едва-ли съ необходимостью должно вытекать изъ одного обособленія назореевъ—ессеевъ, какъ представляетъ это Гретцъ, такъ какъ, во-первыхъ, не всякое отдѣлившееся общество неизбѣжно заводитъ у себя общежительную жизнь съ ея учрежденіями, а во-вторыхъ, нѣтъ подобныхъ примѣровъ въ прошломъ назореевъ.

Наконецъ, самое обособленіе этихъ назорейскихъ ессеевъ еще недостаточно мотивировано у Гретца. Онъ хочетъ объяснить это выдѣленіе именно тѣмъ обстоятельствомъ, что ессеи думали такимъ образомъ гарантировать себя отъ всякаго соприкосновенія съ людьми, не наблюдавшими назорейской чистоты. Однако, если мы обратимся къ закону о назореяхъ[2]), то увидимъ, что для назорея были нечистыми не какіе-либо иные, а тѣ-же самые предметы, которые по закону были нечистыми и для всякаго іудея[3]), съ тою только разницею, что они какъ-бы въ болѣе сильной степени оскверняли назорея, и потому ему предписывались въ случаѣ осквернения болѣе сложныя, соотвѣтствовавшія силѣ осквернения, очищенія. Такъ, если для обыкновеннаго іудея достаточно было обыкновенныхъ омовеній или въ крайнемъ случаѣ очищенія водой, смѣшанной съ пепломъ рыжей телицы[4]), то для очищенія оскверненнаго назорея требовалось уже принесеніе жертвъ грѣха и всесожженія[5]). Но въ законѣ ничего не сказано о томъ, что-бы назорея могло осквернять прикосновеніе къ людямъ самимъ по себѣ чистымъ, только не наблюдавшимъ назорейской чистоты, такъ что случаи осквернения вовсе не умножались для назорея сравнительно съ другими людьми[6]). и потому для таковыхъ не было необходимости въ удаленіи отъ общества и самозаключеніи въ особый замкнутый орденъ. Такимъ образомъ этотъ самый главный моментъ въ ессенизмѣ не можетъ быть выведенъ изъ теоріи Гретца, или по крайней мѣрѣ его

---

1) Гретцъ. Ibid. Bd. III, s. 662.

2) Числ. VI, 1—21.

3) Числ. XIX, 11—14, 22; Лев. XI, 24—40.

4) Числ. XIX, 9, 17—18 и др.

5) Числ. VI, 10—11.

6) Ср. Кейль. Руководство къ Библ. Археологіи (въ русск. перев.). Т. I, стр. 407.

можно выводить только съ трудомъ и вовсе не съ такою легкостью, какъ прочія указанныя Гретцомъ особенности.

Итакъ, теорія Гретца не можетъ быть принята безъ ограниченій, такъ какъ она, не объясняя съ полною удовлетворительностью всѣхъ существенныхъ особенностей ессейства, не указываетъ также и вполнѣ достаточнаго мотива, побудившаго извѣстную часть іудеевъ выдѣлиться изъ массы народа и организовать особое замкнутое общество. Но во всякомъ случаѣ. Гретцу принадлежитъ та заслуга, что онъ указалъ въ древней іудейской жизни начало, которое, по всей вѣроятности, оказало не малое вліяніе на развитіе ессенизма; такимъ образомъ означенный іудейскій ученый своими изслѣдованіями, безспорно способствовалъ выясненію сущности ессенизма, но если онъ думаетъ, что ессейство выродилось прямымъ образомъ и единственно только изъ назорейства, то съ этимъ еще отнюдь нельзя согласиться.

Съ разсмотрѣннымъ мнѣніемъ Гретца о происхожденіи ессенизма много общаго имѣетъ мнѣніе, высказанное Гаусратомъ, которое служитъ какъ-бы дальнѣйшимъ развитіемъ мысли, положенной въ основу теоріи Гретца[1]). Подобно Гретцу также и Гаусратъ видитъ въ ессеяхъ общество людей, главнымъ образомъ державшихся предписаній ветхозавѣтнаго назорейства, но этотъ послѣдній однако не ограничивается уже однимъ назорействомъ, а приводитъ еще нѣкоторыя новыя данныя, проливающія новый свѣтъ на ессенизмъ и способствующія объясненію нѣкоторыхъ его особенностей.

Признавъ за несомнѣнное, что основнымъ жизненнымъ принципомъ и истиннымъ мотивомъ обособленія ессеевъ было именно «бѣгство отъ нечистоты», побудившее ихъ для болѣе успѣшнаго осуществленія требованій левитской чистоты образовать особое общество, Гаусратъ останавливается надъ рѣшеніемъ вопроса: какова-же была цѣль этихъ усиленныхъ стремленій ессеевъ къ строгому исполненію закона и къ наблюденію высшей левитской чистоты? «Если мы спросимъ, говоритъ онъ, къ чему должно было служить это удивительное принятіе на себя со стороны ессеевъ аскетическихъ воздержаній и подвиговъ, то Іосифъ даетъ

---

1) Hausrath. Die Neutestamentliche Zeitgeschichte (Heidelberg, 1873). Bd. I, s. 132—137.

на это ясный отвѣтъ, замѣчая, что «есть между ними и такіе, которые увѣряютъ, что знаютъ будущее, такъ какъ съ дѣтства постоянно упражняются въ свящ. книгахъ и изреченіяхъ пророческихъ и освящаются различными очищеніями,—и весьма рѣдко бываетъ (прибавляетъ Іосифъ), что-бы ихъ предсказанія не сбывались»[1]). У нихъ было, слѣдовательно, заключаетъ отсюда Гаусратъ сильное стремленіе къ ближайшему, непосредственному общенію съ Божественнымъ Существомъ, что составляетъ удѣлъ только освященныхъ и очищенныхъ людей,—было у нихъ страстное желаніе возвыситься за предѣлы конечности, времени и естественнаго знанія и открыть печать будущаго, и это-то именно и побуждало ессеевъ вести жизнь, исполненную отреченій. Эта мысль—посредствомъ строгихъ подвиговъ стать ближе къ Божеству—сдѣлалась господствующею мыслью въ ессейскомъ союзѣ, съ тѣхъ поръ какъ ессеи пришли къ тому убѣжденію, что цѣною ихъ подвиговъ является столь великая награда»[2]).

Итакъ, хотя Гаусратъ указываетъ первоначальную причину происхожденія ессенизма въ той асидейской ревности къ исполненію закона, которая «побудила многихъ благочестивыхъ для болѣе безпрепятственнаго достиженія идеала теократической чистоты» отдѣлиться отъ общества, однако онъ вмѣстѣ съ тѣмъ проводитъ уже существенно новую мысль, высказывая догадку, что ессеи, предпринимая свои подвиги и воздержанія, имѣли главнымъ образомъ въ виду стать въ болѣе близкое, непосредственное общеніе съ Богомъ.

Эта послѣдняя мысль служитъ исходной точкой для теоріи Гильгенфельда[3]), который видитъ въ ессеяхъ именно только вѣтвь позднѣйшихъ апокалиптиковъ, путемъ аскетизма думавшихъ сдѣлаться достойными и способными къ воспріятію откровеній свыше. А такъ какъ, по воззрѣнію Гильгенфельда, апокалиптика вообще была только искусственнымъ подражаніемъ древнему пророчеству, то и ессенизмъ, съ его точки зрѣнія, былъ въ сущности только подражаніемъ древнимъ пророческимъ обществамъ.

Свою теорію Гильгенфельдъ развиваетъ слѣдующимъ образомъ: прежде всего онъ старается установить то положеніе, что такіе аскетическіе подвиги и воздержанія, какіе имѣли мѣсто въ ессе-

---

[1]) Bell. jud. II, 8. 12.

[2]) Гаусратъ. Die Neutestam. Zeitgeschichte. Bd. I, s. 140—141.

[3]) Именно его первоначальной теоріи, изложенной въ сочиненіи: Die jüdische Apokalyptik (Jena, 1857). s. 253—278.

низмѣ, въ позднѣйшемъ іудействѣ вообще считались именно существенно необходимыми для всѣхъ тѣхъ, которые стремились къ высшему озаренію и воспріятію божественныхъ откровеній. Доказательство своего мнѣнія Гильгенфельдъ находитъ въ различныхъ памятникахъ ветхозавѣтной письменности, а также въ сочиненіяхъ Филона. Уже изъ книги пророка Даніила[1]), говоритъ Гильгенфельдъ, можно заключать, что воздержаніе отъ употребленія мяса и вина составляло необходимое приготовленіе къ высшимъ откровеніямъ; мысль эта уже рѣшительно высказывается въ апокалипсисѣ Эздры, гдѣ подобное воздержаніе прямо поставляется необходимымъ условіемъ для сношеній съ высшимъ міромъ[2]), а въ апокалипсисѣ Эноха присоединяется къ этому еще также требованіе воздержанія отъ брачнаго сношенія[3]). Вполнѣ согласно съ этимъ разсуждаетъ также и Филонъ, высказывающій въ своихъ сочиненіяхъ ту мысль, что «пока человѣкъ не достигъ еще высшей добродѣтели и не подавилъ еще въ себѣ всѣхъ страстныхъ движеній, онъ можетъ достигать небесной истины только лишь чрезъ догадки, между тѣмъ какъ для вполнѣ очищенныхъ душъ эта истина открывается уже чрезъ сновидѣнія и другія откровенія»[4]). Нисколько не сомнѣваясь въ томъ, что Филонъ въ данномъ случаѣ описалъ тотъ путь, которымъ позднѣйшее іудейство стремилось къ пророческому озаренію, Гильгенфельдъ на основаніи всего этого заключаетъ, что указанныя аскетическія воздержанія должна была практиковать именно вся школа апокалиптиковъ, видя въ нихъ необходимое средство къ воспріятію откровеній; «и если намъ встрѣчается, продолжаетъ онъ, такой-же образъ жизни у ессеевъ, то наиболѣе вѣроятнымъ представляется то, что они были въ указанномъ смыслѣ проявленіемъ іудейской апокалиптики». Въ подкрѣпленіе своей догадки Гильгенфельдъ ссылается на тѣ разсказы Іосифа, гдѣ ессеи выступаютъ прямо въ качествѣ предсказателей будущаго. Такъ, Іосифъ упоминаетъ объ ессеѣ Іудѣ, предсказавшемъ Антигону смерть отъ руки его брата Аристовула I-го (106 г. до Р. Х.)[5]) и представляетъ этого ессея находящимся вблизи храма іерусалимскаго и окруженнымъ толпою его «сотоварищей, ради науки предсказы-

---

[1]) Дан. X, 2—7.

[2]) 3 Эздр. IX, 24—26; XII, 51.

[3]) Кн. Эноха. LXXXIII, 2; LXXXV, 3.

[4]) Philo. De incorruptib. mundi. Edit. Mangey, t. II, pag. 487.

[5]) Antiqu. jud. XIII, 11. 2.

вать будущее неотступно находившихся при немъ». Въ другомъ мѣстѣ[1]) Іосифъ упоминаетъ объ ессеѣ Мананмѣ, предсказавшемъ Ироду, когда тотъ былъ еще юношей и учился съ своими сверстниками, что онъ нѣкогда будетъ царствовать надъ іудеями. Наконецъ, Іосифъ выводитъ еще въ роли пророка ессея Симона, который объяснилъ царю Архелаю значеніе видѣннаго имъ сна[2]). На основаніи этого Гильгенфельдъ считаетъ себя въ правѣ замѣтить, что «главнымъ занятіемъ древнихъ ессеевъ было именно предсказаніе будущаго, которому посвящала себя послѣпророческая апокалиптика. И такъ какъ сама апокалиптика, продолжаетъ онъ, была только отраслью іудейскаго книжничества («Schriftgelehrsamkeit»), то также и для предсказанія будущаго, совершенно аналогично какъ и для обученія закону, образовалась особая школа, которая уже въ 106 г. до Р. Х. собиралась въ храмѣ іерусалимскомъ вокругъ ессея Іуды. Такимъ образомъ древнія ессейскія общества уже съ самаго начала должны были имѣть характеръ школьнаго, строго замкнутаго союза, но такъ какъ для воспріятія откровеній они должны были всячески воздерживаться отъ чувственныхъ удовольствій, отказываться отъ употребленія мяса и вина, а равнымъ образомъ—и отъ брака, то все это, по Гильгенфельду, естественно привело къ тому, что они отдѣлились отъ народнаго цѣлаго и образовали собственныя поселенія внѣ іудейскихъ городовъ. А если мы примемъ еще во вниманіе, замѣчаетъ Гильгенфельдъ, какъ сильно порицается въ книгѣ Энноха нравственное состояніе іудейскаго общества, какъ далеко простираетъ мысль о мірской испорченности апокалипсисъ Эздры, то это будетъ только дальнѣйшимъ шагомъ, если апокалиптическая школа также и совнѣ отдѣлилась отъ іудейскаго общества, что-бы избѣжать всеобщей нравственной испорченности и внѣ городовъ основать свои особыя общества. Этотъ шагъ легко могъ быть сдѣланъ тѣми людьми, сознаніе которыхъ все больше отвращалось отъ наличнаго положенія вещей и обращалось къ прошедшему и будущему. Ессеи, съ одной стороны, старались возстановить въ своихъ союзахъ чистоту простаго образа жизни первобытныхъ временъ, а съ другой—стремились очиститься, чтобы приготовиться для прекраснаго будущаго, котораго они ожидали. Цѣль ихъ воздержаній направлялась къ тому, что-бы снова

---

[1]) Antiqu. jud. XV, 10. 5.

[2]) Antiqu. jud. XVII, 13. 3.

вступить въ ближайшее общеніе съ Богомъ, подобно древни пророкамъ. Отсюда это возобновленіе древнихъ пророчески школъ, которое имѣло также связь съ ожиданіемъ пришест Иліи, какъ предтечи Мессіанскаго времени[1]). Великій проро возвращеніе котораго считали столь близкимъ, долженъ былъ у застать достойный кругъ учениковъ, безъ котораго его едва могли и представлять. Все это, заключаетъ Гильгенфельдъ, дае намъ ключъ для пониманія двухъ существеннѣйшихъ, по его мн нію, особенностей позднѣйшаго ессенизма: его замкнутости, статочно объясняющейся постепеннымъ развитіемъ школьна союза, и его особаго рода жизни, который былъ лишь осущ ствленіемъ апокалиптическаго аскетизма»[2]).

Изъ этихъ двухъ основныхъ чертъ ессенизма выясняют по мнѣнію Гильгенфельда, и всѣ остальныя его особенности, отл чающія его отъ традиціоннаго іудейства. Сюда принадлежа образованіе ессеями своихъ особыхъ поселеній, новиціатъ съ е двумя степенями, торжественная клятва новиціевъ до принят въ дѣйствительные члены—быть вѣрными и покорными нача никамъ ордена, не скрывать ничего отъ членовъ ордена (« αἱρετιστα и не сообщать чужимъ чего-либо изъ ихъ дѣлъ, хранить вѣр книги секты и имена ангеловъ. Замкнутостью-же ессейской щей жизни объясняются и такія черты, какъ отрицаніе всяк частной собственности, общеніе имуществъ, общія трапезы, душное гостепріимство по отношенію къ членамъ другихъ со зовъ и строгій распорядокъ дневныхъ занятій согласно волѣ чальниковъ. Величайшая простота образа жизни этихъ ессее апокалиптиковъ требовала воздержанія отъ излишней роско (напр., отъ помазанія масломъ), простоты въ одеждѣ[3]), просто въ пищѣ, которая состояла только изъ хлѣба и овощей. Дал воздержаніе ессеевъ отъ брака (который вообще не могъ впол мириться съ строгимъ порядкомъ ихъ общей жизни) являл необходимымъ слѣдствіемъ стремленія, лежавшаго въ основѣ и союза. Подобнымъ образомъ и отверженіе рабства обусловли лось уже отчасти самымъ устройствомъ ордена,—равенство всѣхъ предъ законами и начальниками общества; а болѣе глуб кое основаніе упраздненія рабства заключается въ томъ, что

[1]) Малах. III, 1.

[2]) Гильгенфельдъ. Die jüdische Apokalyptik. s. 256—258.

[3]) Зимніе грубые плащи ессеевъ, замѣчаетъ Гильгенфельдъ, вполнѣ помнаютъ собою волосяные плащи древнихъ пророковъ.

сенизмъ, какъ истинно братскій союзъ, подобный позднѣйшей апокалиптикѣ, желалъ возвратиться къ первобытнымъ временамъ человѣчества и снова упразднить въ своемъ кругу всѣ происшедшія съ тѣхъ поръ разницы богатыхъ и бѣдныхъ, господъ и рабовъ.

Переходя далѣе къ характеристикѣ того положенія, какое заняли ессеи по отношенію къ іудейской религіи вообще, Гильгенфельдъ замѣчаетъ, что хотя ессеи во многихъ отношеніяхъ стояли на почвѣ строго-законнаго іудейства, тѣмъ не менѣе въ ессенизмѣ замѣтно сказывается и реформаторское отношеніе его членовъ къ современному имъ іудейству. Свидѣтельствомъ этого служатъ уже новиціатъ съ его двумя степенями и торжественная клятва, требующая отъ вступающихъ въ орденъ, какъ это можно заключать изъ ея содержанія, полной перемѣны мыслей и обновленія жизни. Но еще очевиднѣе удостовѣряется это тѣмъ, что ессеи и въ богослужебномъ отношеніи представляли изъ себя какъ-бы отдѣльную общину внутри іудейства, такъ какъ ихъ очищенія (ἁγνεῖαι) замѣнили для нихъ храмовыя жертвы, а на мѣсто левитскаго священства у нихъ явились свои священники, избираемые ими самими изъ своей среды. На мѣсто кровавыхъ жертвъ, говоритъ Гильгенфельдъ, у ессеевъ явилось молитвенное освященіе хлѣба, которое они стали предпочитать храмовымъ жертвамъ, вслѣдствіе чего и были отлучены отъ святилища. Въ объясненіе такой религіозной практики ессеевъ Гильгенфельдъ указываетъ, съ одной стороны, на отверженіе ессеями кровавыхъ жертвъ, а съ другой стороны, на аналогичные примѣры въ поведеніи древнихъ пророковъ.

«Если ессеи, замѣчаетъ по этому поводу Гильгенфельдъ, имѣли для своихъ молитвъ-жертвъ («für ihre Gebets-Opfer») своихъ-же, ими самими избранныхъ, священниковъ, то можно вспомнить о томъ, что также и древніе пророки, какъ Самуилъ, Илія и Елисей, священнодѣйствовали,—что пророки, отъ Исаіи до Малахіи, достаточно часто ревновали противъ внѣшности жертвеннаго служенія,—что, наконецъ, въ послѣпророческой апокалиптикѣ презрѣніе къ храмовому культу и левитскому священству дошло до того, что стали утверждать, будто вторичное сооруженіе храма произошло безъ воли Божіей[1]).

---

1) Въ подтвержденіе послѣдняго пункта Гильгенфельдъ ссылается на Книгу Эноха: LXXXIX, 56. 73.

Обособленность ессеевъ сказалась, далѣе, также и въ то
что они имѣли свое особое таинственное ученіе, о чемъ сви
тельствуетъ вступительная клятва, обязывающая каждаго чл
ордена «въ тайнѣ хранить ученія и книги секты, а равно та
—имена ангеловъ»[1]). Но все это, замѣчаетъ Гильгенфель
составляетъ принадлежность также и апокалиптической шко
она имѣетъ свои таинственные апокалипсисы, составляющіе иск
чительную принадлежность школы; она придаетъ вообще бо
шое значеніе таинственному общенію съ ангелами и сообща
при этомъ, какъ высшія тайны, также и опредѣленныя им
ангеловъ[2]). Такъ какъ, далѣе, въ апокалиптикѣ на ряду съ
гелами представляются еще небесныя свѣтила и звѣзды одуш
ленными существами, надзирающими за поступками людей[3]),
въ этомъ, по Гильгенфельду, вполнѣ находитъ свое объясне
то, что ессеи въ своей утренней молитвѣ съ особеннымъ у
діемъ обращались къ солнцу, «какъ-бы моля», и разсматрив
солнечные лучи какъ лучи Божіи, предъ которыми все нечисто
скверное должно быть скрыто. «Въ этомъ, высказываетъ онъ
не могу усматривать существеннаго отступленія отъ гео
изма»[4]).

Основаніемъ ессейскаго таинственнаго ученія было, по Г
генфельду, именно толкованіе древнихъ пророческихъ писа
это, говоритъ онъ, видно изъ того, что ессеи при общественн
объясненіи св. писанія въ синагогѣ, во время котораго присутст
вали члены низшей степени и всѣ новиціи, нѣчто пропускал
ограничиваясь только наставленіями практическаго характера,
между тѣмъ болѣе глубокое пониманіе смысла писаній состав

---

[1]) Bell. jud. II, 8. 7.

[2]) Книга Эноха. XX и др.

[3]) Книга Эноха. C, 10.

[4]) Гильгенфельдъ. Die jüd. Apokalyptik. s. 273, anm. 2.

[5]) Такъ понимаетъ Гильгенфельдъ слова Филона: „εἰθ' ὁ μὲν τὰς βίβ
ἀναγιγνώσκει λαβών, ἕτερος δέ τις τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν
διδάσκει"... (Qu. omn. prob. lib. 877, C), переводя слово „παρελθών" чрезъ
голъ „übergehen" (Гильгенфельдъ. Op. cit. s. 273). Однако подобное
ясненіе не согласуется ни съ грамматическимъ строемъ рѣчи, ни съ кон
стомъ рѣчи, ни даже съ самою сущностью дѣла, такъ какъ странно был
то толкованіе, въ которомъ пропускалось-бы непонятное, т. е. то, что болѣе
го нуждалось въ объясненіи; съ другой стороны, для подобнаго объясненія
требовалось-бы „одного изъ самыхъ свѣдущихъ". Самъ Гильгенфельдъ впос
ствіи отказался отъ этого объясненія. См. Zeitschrift für wissenschaftl. Th
gie. 1868, s. 352.

именно принадлежность только членовъ высшей степени и имѣло отношеніе къ пророческимъ предсказаніямъ будущаго. Потому-то и Іосифъ замѣчаетъ объ ессеяхъ, что нѣкоторые изъ нихъ, именно тѣ, «которые съ дѣтства постоянно упражняются въ священныхъ книгахъ и изреченіяхъ пророческихъ» (т. е. по увѣренію Гильгенфельда—въ пророческихъ книгахъ В. З.), убѣждены, что могутъ предсказывать будущее. Яснымъ свидѣтельствомъ того, что ессенизмъ былъ именно только отраслью іудейской апокалиптики, служитъ, далѣе, по Гильгенфельду, существованіе у ессеевъ идеи божественнаго предопредѣленія, общей всѣмъ апокалиптическимъ сочиненіямъ.

Наконецъ, и ессейское ученіе о душѣ Гильгенфельдъ объясняетъ съ точки зрѣнія своей теоріи. Высказавъ сомнѣніе касательно достовѣрности Іосифа въ этомъ пунктѣ, Гильгенфельдъ вслѣдъ затѣмъ продолжаетъ: «и безъ всякаго вліянія греческой философіи та школа, стремленіе которой направлялось къ тому, что-бы возвышать души отъ мірскаго и земнаго занятія къ сношенію съ сверхчувственнымъ міромъ, всячески преодолѣвать всѣ препоны («Hindernisse») чувственности, должна была быть склонной смотрѣть на тѣло, какъ на темницу вышечувственной души, и на смерть, какъ на ея освобожденіе для болѣе чистаго, болѣе невозмутимаго существованія. Этому представленію совершенно нѣтъ нужды приписывать эллинское происхожденіе, такъ какъ оно вполнѣ согласуется съ тѣмъ воззрѣніемъ, какое приводится въ апокалипсисѣ Эздры касательно тлѣнности смертнаго тѣла человѣка и его ниспаденія изъ надземнаго («überirdisch») рая въ этотъ чувственный міръ[1]). Что-же касается собственно эсхатологическаго ученія ессеевъ, то оно вполнѣ аналогично изложенному въ Книгѣ Эноха».

Въ заключеніе Гильгенфельдъ замѣчаетъ, что его теоріею можетъ быть оправдана также и та удивительная древность, какую приписывала себѣ секта ессеевъ. «Если ессеи смотрѣли на себя только какъ на преемниковъ древнихъ пророковъ и въ своихъ ассоціаціяхъ видѣли только продолженіе древнихъ пророческихъ школъ, то въ подобномъ утвержденіи ихъ нѣтъ ничего уди-

[1]) Эздра взываетъ къ Богу, между прочимъ, въ такихъ выраженіяхъ: „Владыко Господи!... Ты далъ Адаму тѣло смертное... и вдохнулъ въ него духъ жизни... и ввелъ его въ рай, который насадила десница Твоя, прежде нежели земля произрастила плоды. Ты повелѣлъ ему хранить заповѣдь Твою, но онъ нарушилъ ее, и Ты осудилъ его на смерть, и родъ его и происшедшія отъ него поколѣнія и племена, народы и отрасли ихъ, которымъ нѣтъ числа“ (3 Эздр. III, 5—7).

вительнаго; напротивъ, его можно назвать вполнѣ истиннымъ, если только считать ессенизмъ послѣднимъ отросткомъ іудейскаго пророчества»[1]).

Гильгенфельдъ въ своемъ изслѣдованіи объ ессенизмѣ избралъ вполнѣ правильный методъ, стараясь именно прежде всего выяснить самыя существенныя особенности ессенизма и отсюда уже путемъ обратнаго умозаключенія опредѣлить причины возникновенія секты. Признавъ самыми характерными въ жизни ессеевъ чертами ихъ аскетическіе подвиги и воздержанія, Гильгенфельдъ поставляетъ ессенизмъ въ связь съ древнимъ пророчествомъ[2]). Подобная мысль заслуживаетъ полнаго вниманія уже по одному тому, что ветхозавѣтное пророчество было однимъ изъ важнѣйшихъ факторовъ религіозной исторіи іудейскаго народа, и невозможно допустить, что-бы оно, «просуществовавъ болѣе тысячи лѣтъ въ еврейскомъ народѣ и выработавъ для своего проявленія опредѣленныя внѣшнія условія и формы, вдругъ исчезло какъ миражъ, не оставивъ по себѣ никакого осязательнаго слѣда»[3]). Если истинное пророчество вскорѣ послѣ плѣна прекратилось въ іудействѣ, такъ какъ Духъ Божій съ той поры пересталъ дѣйствовать во Израилѣ подобно тому, какъ онъ дѣйствовалъ въ древнихъ пророкахъ, то его мѣсто заняло пророчество ложное, въ которомъ все дѣло сводилось къ одной формальной сторонѣ къ усвоенію тѣхъ внѣшнихъ чертъ и обыкновеній, какія отличали истинныхъ пророковъ. Съ одной стороны, вмѣстѣ съ прекращеніемъ истиннаго пророчества едва-ли исчезли ложные пророки —завѣдомые обманщики, которые всегда существовали въ народѣ іудейскомъ на ряду съ истинными провозвѣстниками воли Божіей и которые, усвоивъ себѣ одну внѣшность этихъ послѣднихъ обычно являлись въ смутныя и безпокойныя времена народной жизни и обольщали народъ[4]); съ другой стороны, и по прекращеніи дѣйствія Духа Божія среди іудеевъ могли оставаться такіе религіозно-настроенные люди, которымъ трудно было примириться съ мыслью объ исчезновеніи живаго пророческаго духа

---

1) Гильгенфельдъ. Die jüd. Apokalyptik. s. 253—278.

2) Подобное мнѣніе о связи ессеевъ съ древнимъ пророчествомъ принято также и въ нашей богословской литературѣ, будучи обстоятельно развито проф Богородскимъ въ одной изъ статей, помѣщенныхъ въ Прав. Соб. 1873 г. III

3) Богородскій. Къ вопросу объ ессеяхъ. Пр. Соб. 1873 г. III, стр. 518

4) См. напр., 3 Цар. XXII, 7 и слѣд. Іерем. XXVIII, 1 и слѣд. XXIX, 21 24; Неем. VI, 14.

такъ долго одушевлявшаго ветхозавѣтную церковь, и которые искренно хотѣли сами быть носителями этого духа. Поэтому весьма правдоподобно появленіе въ іудействѣ цѣлой школы апокалиптиковъ, которые, стремясь къ пророческому озаренію и изыскивая средства къ достиженію этого, обратили все свое вниманіе на внѣшнія формы древняго пророчества и предались аскетической жизни, разнаго рода воздержаніямъ и лишеніямъ, будучи искренно убѣждены въ томъ, что этимъ путемъ можно сдѣлаться достойными и способными къ воспріятію высшихъ откровеній. Такіе самообольщенные мечтатели, ложно считая себя истинными учениками и преемниками древнихъ пророковъ, но на самомъ дѣлѣ не владѣя ихъ духомъ и силою, и превратно понимая ихъ ученіе, «могли нечувствительно дойти до грубыхъ заблужденій, до крайностей, и уклониться въ жизни и ученіи отъ строгой законности, не смотря на то, что истинные пророки всегда были ревнителями послѣдней»[1]). Если предположить, что и ессеи составляли именно вѣтвь подобныхъ апокалиптиковъ и служили какъ-бы продолженіемъ древнихъ пророческихъ обществъ, то съ этой точки зрѣнія вполнѣ удовлетворительно можно объяснить многія особенности ессенизма, какъ это можно видѣть изъ представленнаго нами выше очерка теоріи Гильгенфельда. «Ессеи, говоритъ одинъ изъ нашихъ отечественныхъ ученыхъ, представившій обстоятельное развитіе означенной мысли о связи ессейства съ древне-іудейскимъ пророчествомъ, не только своею внѣшнею жизнью напоминали образцы особой религіозной жизни, данные пророческими обществами, не только были подражателями пророковъ въ предсказываніи будущаго и въ таинственной власти надъ видимою природою, но и по своему религіозному міросозерцанію, по своей нравственной жизни, вообще по своимъ характеристическимъ принципамъ являются горячими приверженцами пророческаго ученія, поскольку оно относилось къ темнымъ явленіямъ религіозно-нравственной жизни общества»[2]).

Однако не смотря на то, что теорія Гильгенфельда представляется, повидимому, столь правдоподобной и пригодной для объясненія нѣкоторыхъ особенностей ессенизма, все-же справедливость требуетъ замѣтить, что она можетъ вызывать также и довольно серьезныя возраженія, направленныя именно противъ

---

1) Богородскій. Ibid. стр. 521.

2) Богородскій. Ibid. стр. 533.

самой основной мысли ея. Въ самомъ дѣлѣ, имѣются-ли достаточны основанія для того, что-бы не обинуясь можно было признавать ессеевъ школой апокалиптиковъ, поставившихъ своей задачей посредствомъ аскетическихъ подвиговъ достигнуть внутренняго, тѣснѣйшаго общенія съ Богомъ и озаренія свыше? Хотя весь образъ жизни ессеевъ и говоритъ, повидимому, въ пользу этого, такъ какъ не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что основной тенденціей ессейскаго ордена было стремленіе къ благочестію, но что-бы ессеи желали быть именно апокалиптиками и въ этихъ цѣляхъ отдѣлились отъ обще-національной жизни,—на такое заключеніе свидѣтельства нашихъ источниковъ объ ессейской сектѣ несомнѣннаго права отнюдь еще не даютъ.

Мы не говоримъ уже о томъ, что исходной точкой опоры для теоріи Гильгенфельда служитъ пунктъ не вполнѣ надежный, такъ какъ воздержаніе ессеевъ отъ употребленія мяса и вина не можетъ быть установлено съ полною несомнѣнностью, а обратимъ вниманіе на болѣе существенную сторону дѣла. Такъ, прежде всего «существеннымъ и даже, строго говоря, единственнымъ содержаніемъ всякаго апокалиптическаго пророчества», скажемъ мы словами Целлера[1]), служила идея о Мессіи и Его царствѣ; между тѣмъ наши источники не только ничего не говорятъ о томъ, что-бы мессіанскія ожиданія играли видную роль въ ессенизмѣ, но не даютъ даже и малѣйшаго намека на самое существованіе у ессеевъ такихъ ожиданій,—въ виду чего нѣкоторые изъ изслѣдователей ессенизма (Кеймъ, Линсіусъ, Ляйтфутъ, Целлеръ и др.) рѣшительно утверждаютъ, что въ числѣ нѣкоторыхъ другихъ пунктовъ ученія ессеи совершенно оставили также и это вѣрованіе іудеевъ[2]). Безспорно, это молчаніе нашихъ источниковъ можетъ быть объяснено до нѣкоторой степени ихъ апологетическими тенденціями: Іосифъ[3]) могъ намѣренно умолчать о мессіанскихъ ожиданіяхъ, не желая возбуждать у своихъ грекo-

---

1) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 315.

2) Кеймъ. Gesch. Jesu von Nazara. Bd. I, s. 305. Линсіусъ, Schenkel's Bibel-Lexicon. Bd. II, s. 190. Ляйтфутъ. Epistl. to the Coloss. p. 416. Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 315.

3) Что касается Филона, то у него самого чисто іудейскія мессіанскія ожиданія совершенно стушевывались и отходили на задній планъ передъ его философскими умозрѣніями, такъ что „въ многочисленныхъ сочиненіяхъ этого писателя находится только одинъ или два, и то слабыхъ и сомнительныхъ намека на личнаго Мессію". Ляйтфутъ. Epistles to the Colossians. p. 417. Поэтому онъ могъ и не говорить о мессіанскихъ ожиданіяхъ ессеевъ.

римскихъ читателей подозрѣнія въ какихъ-либо революціонныхъ замыслахъ ессеевъ, такъ какъ съ мессіанскими надеждами позднѣйшаго іудейства, какъ извѣстно, всегда соединялась мысль о политической независимости іудеевъ и освобожденіи ихъ изъ-подъ власти римлянъ; тѣмъ не менѣе нельзя сказать того, что-бы Іосифъ вообще въ своихъ сочиненіяхъ совершенно умалчивалъ о существовавшихъ въ его время народныхъ ожиданіяхъ и идеалахъ. Онъ прямо замѣчаетъ, что мессіанскія надежды и ожиданія укрѣпляли и поддерживали іудеевъ въ рѣшительныхъ сраженіяхъ съ римлянами во время осады Іерусалима[1]); равнымъ образомъ и въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ его сочиненій можно находить мессіанскія черты[2]). Во всякомъ случаѣ, если и не придавать рѣшающаго значенія въ разсматриваемомъ нами вопросѣ отсутствію извѣстій о мессіанскихъ надеждахъ ессеевъ, то нельзя игнорировать того многозначительнаго обстоятельства, что «ничто ни въ обычаяхъ, ни въ учрежденіяхъ, ни въ культовыхъ обрядахъ ессеевъ не указываетъ на присутствіе у нихъ мессіанскихъ надеждъ, и что даже ессейскія предсказанія, о которыхъ разсказывается, касаются совершенно иныхъ вещей»[3]). Правда, Гильгенфельдъ пытается истолковать эти предсказанія въ пользу своего мнѣнія, но едва-ли удачно. «Хотя апокалиптика, соглашается онъ, была *главнымъ образомъ направлена на великій вопросъ славнаго будущаго Израиля*, но она много занималась для этой цѣли также и отдѣльными событіями. Поэтому вполнѣ-де согласно съ характеромъ апокалиптической школы то, что одинъ ессей предсказываетъ судьбу іудейскаго царскаго сына (который однако, замѣтимъ съ своей стороны, самъ никогда не былъ іудейскимъ правителемъ), другой признаетъ въ молодомъ Иродѣ будущаго царя іудеевъ, третій предсказываетъ іудейскому правителю конецъ его власти. Все это, заключаетъ Гильгенфельдъ, стояло даже въ весьма близкомъ отношеніи къ судьбѣ іудейства, потому что событія, предсказанныя ессеями, касаются іудейскихъ правителей и ихъ семействъ»[4]). Какъ-бы то ни было, но эти ессейскія предсказанія во всякомъ случаѣ не поставляются въ какую-либо непосредственную связь съ конечною цѣлью

---

1) Bell. jud. VI, 5. 4.

2) Bell. jud. V, 9. 3. Ср. III, 8. 9. IV, 6. 3. Antiqu. jud. IV, 6. 5; X, 10. 4; X, 11. 7.

3) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 315.

4) Гильгенфельдъ Die jüdische Apokalyptik. s. 256.

іудейской исторіи,—съ царствомъ Мессіи, и потому вообще мало подходятъ къ апокалиптическимъ пророчествамъ въ собственномъ смыслѣ слова.

Но помимо указаннаго важное значеніе въ данномъ случаѣ имѣетъ еще также и то, что мессіанская идея была, повидимому, рѣшительно противна всему духу ессейства. Во-первыхъ, мессіанская идея имѣетъ самую тѣсную связь съ вѣрой въ воскресеніе мертвыхъ, между тѣмъ ессеи, по всѣмъ даннымъ, отвергали этотъ догматъ. Во-вторыхъ, мессіанская идея была внутренно связана съ національными надеждами — съ національною жизнью іудеевъ, ожидавшихъ съ пришествіемъ Мессіи освобожденія отъ чужеземнаго ига и политическаго господства надъ народами. Между тѣмъ ессеи, замкнувшись въ свое уединеніе, не принимали никакого участія въ общественныхъ дѣлахъ и въ борьбѣ партій и не только оставались совершенно чуждыми политическихъ интересовъ своихъ единоплеменниковъ, но, повидимому, нисколько не интересовались и мессіанскимъ будущимъ израильскаго народа. Съ ихъ точки зрѣнія едва-ли и возможно было ожидать скораго пришествія Мессіи, потому что по воззрѣнію іудеевъ Мессія долженъ былъ явиться только тогда, когда весь народъ станетъ праведнымъ и благочестивымъ[1]); между тѣмъ ессеи, основавъ свой сепаратистическій орденъ, повидимому, совершенно отчаялись въ спасеніи всего Израиля и уже нисколько не думали о религіозно-нравственномъ обновленіи всего народа, заботясь только «о спасеніи отдѣльныхъ личностей среди крушенія цѣлаго»[2]). Все это не говоритъ, конечно, въ пользу существованія мессіанскихъ надеждъ у ессеевъ, но тѣмъ не менѣе категорически отрицать присутствіе въ ессенизмѣ мессіанскихъ ожиданій, подобно означеннымъ изслѣдователямъ, мы считаемъ невозможнымъ, такъ какъ іудеи вообще никогда не могли отказаться отъ нихъ, а ессеи, какъ мы знаемъ, желали быть истыми іудеями. Намъ кажется, что мы будемъ гораздо ближе къ истинѣ, если скажемъ, что мессіанскія надежды во всякомъ

---

1) „Только ради грѣховъ народа Мессія остается скрытымъ“, а „если-бы Израиль только одинъ день сотворилъ покаяніе, то немедленно наступило-бы царство Давида“—такъ учили руководители позднѣйшаго іудейства. См. соотвѣтственныя ссылки на талмудическіе трактаты [Taanith, f. 64 и Sanhedrin. f. 97] у Кейма. Gesch. Jesu von Nazara. Bd. I, s. 490; Ср. Эльверъ въ Herzog's Real-Encyklop. Bd. IX, s. 436. [Artik. Messias].

2) Кеймъ. Gesch. Jesu von Nazara. Bd. I, s. 305.

случаѣ не играли въ ессенизмѣ никакой выдающейся роли и не только не заправляли всею жизнью ессеевъ, но вообще въ ихъ міросозерцаніи стояли совершенно на второмъ планѣ. Этотъ фактъ, какъ-бы его ни объяснять, все же нисколько не благопріятствуетъ тому предположенію Гильгенфельда, что ессенизмъ былъ не что иное, какъ школа апокалиптиковъ.

Далѣе, въ качествѣ втораго возраженія противъ мнѣнія, отождествляющаго ессенизмъ съ апокалиптикой, которая, по опредѣленію самого Гильгенфельда, была «подражаніемъ древне-еврейскому пророчеству»[1]), слѣдуетъ указать на то, что въ ессействѣ пророчество выступаетъ только въ видѣ единичныхъ фактовъ и вовсе не занимаетъ въ немъ главнаго, выдающагося мѣста. «Наши источники, говоритъ Целлеръ, ничего не знаютъ о томъ, что-бы вся партія ессеевъ хотѣла быть пророческой школой, что-бы весь образъ ихъ жизни имѣлъ только цѣлью сдѣлать своихъ членовъ способными къ воспріятію высшихъ откровеній»[2]). И дѣйствительно, въ повѣствованіяхъ источниковъ нигдѣ не разсказывается о томъ, что-бы земледѣльцы, пастухи, ремесленники и пчеловоды, составлявшіе орденъ ессеевъ, занимались вмѣстѣ съ тѣмъ, въ цѣлой своей массѣ, также и пророческимъ обученіемъ, или-же что-бы они удѣляли на это слишкомъ много времени. Напротивъ, то замѣчаніе Іосифа, что только нѣкоторые изъ ессеевъ, только тѣ, которые «съ дѣтства постоянно упражняются въ священныхъ книгахъ, различныхъ очищеніяхъ и изреченіяхъ пророческихъ»[3]), заявляли претензію на знаніе будущаго, ведетъ скорѣе къ той мысли, что Іосифъ отмѣтилъ это какъ фактъ исключительный, и въ подтвержденіе его изъ всей двухсотлѣтней исторіи ессенизма онъ могъ привести только три примѣра. Изъ этихъ словъ іудейскаго историка тѣмъ болѣе нельзя выводить заключенія объ исключительномъ или даже только преимущественномъ занятіи ессеевъ пророчествомъ, что онъ подобный-же даръ предвѣдѣнія будущаго приписываетъ также и фарисеямъ «ради ихъ строго-благочестивой жизни и знанія закона», разсказывая объ одномъ такомъ пророчествѣ въ Antiqu. jud. XVII, 2. 4[4]).

---

1) Гильгенфельдъ. Die jüdische Apokalyptik. s. 101.

2) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 316.

3) Bell. jud. II, 8. 12.

4) Въ одномъ изъ своихъ сочиненій Іосифъ, не обинуясь, выставляетъ самого себя въ качествѣ предсказателя, разсказывая, что онъ предвозвѣстилъ императорскій тронъ Веспасіану [Bell. jud. III, 8. 9. Ср. IV, 10, 7].

Правда, въ древнихъ пророческихъ обществахъ, по всей вѣроятности, все дѣло не ограничивалось однимъ только пророчествованіемъ въ собственномъ смыслѣ, т. е. возвѣщеніемъ слова Божія, внушеннаго свыше, хотя это и «составляло главное занятіе сыновъ пророческихъ»[1]), а видное мѣсто занимало тамъ также религіозное обученіе и назиданіе вообще, имѣвшее цѣлью приготовить достойныхъ учителей вѣры и нравственности, охранителей религіи и благочестія; но во всякомъ случаѣ все это слишкомъ мало согласуется съ отчужденностью ессеевъ отъ общественной жизни народа и его интересовъ, что-бы можно было безъ всякихъ колебаній главную сущность ессенизма полагать въ апокалиптикѣ.

Наконецъ, тотъ общепризнанный фактъ, что ни одно изъ дошедшихъ до насъ ветхозавѣтныхъ апокалиптическихъ сочиненій — согласно изслѣдованіямъ ученыхъ, не можетъ быть приписано ессеямъ, потому что въ каждомъ изъ нихъ встрѣчаются воззрѣнія, рѣшительно противорѣчащія ессейскому міросозерцанію — наглядно показываетъ, что апокалиптика не только не исчерпывалась ессействомъ, но что она прямо представляла изъ себя нѣчто совершенно отличное отъ ессенизма. Очевидно такимъ образомъ, что ессенизмъ существовалъ въ іудействѣ только на ряду съ апокалиптикой, и если, быть можетъ, нельзя категорически отрицать того, что оба эти явленія составляли «близко сродныя направленія въ нѣдрахъ іудейства»[2]), то все-же отнюдь нельзя согласиться съ тѣмъ, что-бы по самой своей сущности ессенизмъ былъ ничѣмъ инымъ, какъ только школою апокалиптиковъ.

Итакъ, самая основная мысль теоріи Гильгенфельда, составляющая сущность его теоріи и служащая исходною точкою опоры для дальнѣйшаго развитія всѣхъ остальныхъ ея положеній, не можетъ быть признана вполнѣ достовѣрной и непреложной, а потому и вся его теорія, какъ построенная на ненадежномъ и зыбкомъ основаніи, не можетъ имѣть надлежащей основательности и не можетъ быть принята безъ всякихъ ограниченій. Самъ Гильгенфельдъ впослѣдствіи отказался отъ этого своего мнѣнія о тождествѣ ессенизма съ іудейской апокалиптикой, очевидно имъ не удовлетворившись, и поставляя уже ессейство въ зависимость отъ восточныхъ религій, самыя ессейскія притязанія на даръ пророчества сталъ выводить изъ мнимаго подражанія персидскимъ магамъ. Мы

---

[1]) Вержболовичъ. Пророческое служеніе въ Израильскомъ царствѣ. См. Тр. Кіевск. Дух. Акад. 1891. № 2. стр. 324—325.

[2]) Люціусъ. Der Essenismus. s. 125.

выяснили уже несостоятельность подобнаго предположенія, да и самъ Гильгенфельдъ, повидимому, скоро убѣдился въ его слабости, такъ какъ въ послѣднее время[1]) онъ опять высказался въ пользу іудейскаго происхожденія ессенизма, представляя на этотъ разъ ессеевъ размножившимся потомствомъ древнихъ Рихавитовъ, упоминаемыхъ въ книгѣ пророка Іереміи[2]).

Мнѣніе о родствѣ ессеевъ и Рихавитовъ есть одно изъ древнѣйшихъ; оно было высказываемо нѣкоторыми западными учеными еще въ 17-мъ и 18-мъ вѣкахъ[3]), въ ту пору, когда ессенизмъ, благодаря отсутствію научныхъ изслѣдованій о немъ, былъ, можно сказать, своего рода terra incognita. Въ послѣдующее время съ появленіемъ множества изслѣдованій, пролившихъ новый свѣтъ на эту загадочную іудейскую секту, оно было совсѣмъ оставлено. Гильгенфельдъ-же снова возобновилъ его, найдя поводъ къ этому въ одномъ довольно сомнительномъ свидѣтельствѣ нѣкоего аббата Нила (Nilus), писателя V-го вѣка, который въ своемъ сочиненіи «De monastika exercitatione» говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: „Ἰουδαίων δὲ ὅσοι τρύτον ἐτίμησαν τὸν βίον (аскетически—созерцательную жизнь) εἰσὶ μὲν τοῦ Ἰωναδὰβ ἀπόγονοι, πάντας δὲ τοὺς ὡσαύτως βιοῦν ἐθέλοντας προσίμενοι εἰς τὴν αὐτὴν ἐνάγουσι πολιτείαν, ἐν σκηναῖς κατοικοῦντες διαπαντὸς οἴνου τε καὶ πάντων τῶν πρὸς τὸ ἁβροδίαιτον ἀπεχόμενοι καὶ δίαιταν ἔχοντες εὐτελῆ καὶ τῇ χρείᾳ συμμετρημένην τοῦ σώματος· σφύδρα μὲν οὖν ἐπιμελοῦνται τῆς ἠθικῆς ἕξεως, τῇ θεωρίᾳ δὲ τὰ πολλὰ παραμένουσιν, ὅθεν καὶ Ἐσσαῖοι καλοῦνται, αὐτοὺς λογίους δηλοῦντος τοῦ ὀνόματος, καὶ ἁπλῶς ἐστὶν αὐτοῖς πάντοθεν κατωρθωμένος ὁ τῆς φιλοσοφίας σκοπός, οὐδαμοῦ τῶν πραγμάτων διαμαχομένων τῷ ἐπαγγέλματι“[4]).

---

[1]) Именно въ своей послѣдней статьѣ объ ессенизмѣ, помѣщенной въ его Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1882, 3 Heft. Гильгенфельдъ представляетъ намъ интересный образчикъ крайней неустойчивости во взглядахъ на ессенизмъ, что можетъ служить наглядным свидѣтельствомъ того, какъ трудно сказать что-либо положительное объ ессейской сектѣ и какую удобную почву вообще представляетъ ессенизмъ для самыхъ произвольныхъ о немъ заключеній и для проведенія желательныхъ тенденціозныхъ мнѣній всякаго рода тѣмъ ученымъ, которые имѣютъ въ этомъ какую-либо надобность.

[2]) Іерем. XXXV, 6—10; 14—16.

[3]) Напр. Цедреномъ, Свидой [Suidas], Скалигеромъ и др. См. объ этомъ у Брукке ра: Historia critica philosophiae. Lipsiae. 1742. T. II, pag. 760.

[4]) „Тѣ изъ іудеевъ, которые посвятили себя аскетически-созерцательной жизни, суть потомки Іонадава; принимая всѣхъ выразившихъ желаніе прово-

Предположивши, что «Ἰεσσαῖοι» Нила есть именно «Ἐσσηνοί» или «Ἐσσαῖοι» Іосифа и Филона, Гильгенфельдъ пытается сообщить вѣроятность своей гипотезѣ о «рихавитскихъ ессеяхъ» кое-какими данными, заимствованными изъ нашихъ древнѣйшихъ источниковъ; но такъ какъ въ этихъ послѣднихъ нигдѣ нѣтъ ни малѣйшаго намека на связь ессеевъ съ потомками Іонадава, то все то, что̀ можетъ подыскать Гильгенфельдъ въ пользу своего мнѣнія, ограничивается весьма немногимъ. Онъ ссылается только на согласныя показанія источниковъ о древности ессейской секты, на выраженіе Іосифа объ ессеѣ Іудѣ, что онъ былъ «Ἐσσηνὸς μὲν τὸ γένος»[1]) и, наконецъ, на простоту ессейскаго образа жизни и ихъ организацію, которая, по мнѣнію Гильгенфельда, свидѣтельствуетъ о томъ, что «въ основаніи ессенизма лежитъ патріархальное родовое устройство и древняя отрасль іудейства»[2]).

Что̀ сказать объ этомъ позднѣйшемъ мнѣніи Гильгенфельда, согласно которому нужно-бы представлять ессеевъ размножившимся потомствомъ Рихава, а основными принципами ессенизма считать именно принципы, возвѣщенные въ качествѣ обязательной для нихъ заповѣди однимъ изъ ихъ предковъ Іонадавомъ? Едвали можно придавать ему вполнѣ серьезное значеніе, такъ какъ все то, что̀ извѣстно намъ объ особенныхъ обычаяхъ Рихавитовъ, совершенно противорѣчитъ обычаямъ ессеевъ, и наоборотъ: извѣстіе о Рихавитахъ вовсе не упоминаетъ о существованіи у нихъ такихъ особенностей, какія имѣли мѣсто въ ессенизмѣ.

Рихавиты, по сказанію пророка Іереміи, въ своей жизни строго слѣдовали предписаніямъ, заповѣданнымъ имъ ихъ родоначальникомъ Іонадавомъ, которыя состояли въ слѣдующемъ: «Іонадавъ, сынъ Рихава, отецъ нашъ, говорили они пророку, далъ намъ заповѣдь, сказавъ: не пейте вина, ни вы, ни дѣти ваши,

---

дить жизнь такимъ образомъ, они вводятъ ихъ въ свое общество, постоянно обитаютъ въ палаткахъ, воздерживаются отъ вина и отъ всего, что̀ составляетъ роскошь, и ведутъ простой образъ жизни, согласованный съ потребностями организма. Такимъ образомъ они, съ одной стороны, много заботятся о своемъ нравственномъ преуспѣяніи, а съ другой—по большей части предаются умозрѣнію, почему и называются іессеями, такъ какъ это имя обозначаетъ ихъ какъ людей ученыхъ, и вообще есть у нихъ вполнѣ опредѣленная цѣль философіи, такъ какъ вещи никогда не противорѣчатъ своему обозначенію".

[1]) Antiquit. jud. XIII, 11. 2.

[2]) „Само общеніе имуществъ можетъ быть понято какъ усиленіе почти патріархальной совмѣстной жизни, замѣчаетъ въ этомъ случаѣ Гильгенфельдъ, тѣмъ болѣе—общность работы и стола".

во вѣки, и домовъ не стройте, и сѣмянъ не сѣйте, и виноградниковъ не разводите, и не имѣйте ихъ, но живите въ шатрахъ во всѣ дни жизни вашей. И мы, прибавляютъ они, послушались голоса Іонадава, отца нашего, во всемъ, что онъ завѣщалъ намъ, что-бы не пить вина во всѣ дни наши,—мы, и жены наши, и сыновья наши, и дочери наши, и что-бы не строить домовъ для жительства нашего; и у насъ нѣтъ ни виноградниковъ, ни полей, ни посѣва, а живемъ мы въ шатрахъ»[1]). Если мы примемъ во вниманіе, что отъ Іонадава до временъ пророка Іереміи прошло около трехсотъ лѣтъ[2]), то по истинѣ будетъ удивительна та строгость, съ какою Рихавиты неизмѣнно въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій исполняли заповѣдь своего родоначальника, и потому вполнѣ понятно, если пророкъ Іеремія поставилъ ихъ въ образецъ жителямъ Іерусалима[3]). Изъ представленнаго сказанія ясно видно, насколько разнились обычаи Рихавитовъ отъ обычаевъ ессейскихъ. Рихавиты никогда не употребляли вина, объ ессеяхъ же ничего опредѣленнаго по этому поводу въ нашихъ источникахъ не говорится; между тѣмъ этого нужно было-бы ожидать, если-бы подобное воздержаніе составляло одну изъ основныхъ заповѣдей ессейства. Напротивъ, изъ замѣчанія Іосифа, что они «всегда наблюдали умѣренность, и ѣли и пили только до насыщенія»[4]), Люціусъ, какъ мы видѣли, заключаетъ, что они, несомнѣнно, употребляли вино. Мы не придавали-бы этому увѣренію Люціуса особенно важнаго значенія въ данномъ случаѣ, если-бы самъ Гильгенфельдъ (въ этой-же своей статьѣ) не признавалъ справедливымъ означеннаго вывода Люціуса, замѣчая съ своей стороны, что «умѣренность ессеевъ отнюдь не приводитъ къ воздержанію ихъ отъ употребленія хмѣльныхъ напитковъ, и что совершенное воздержаніе ессеевъ отъ вина отнюдь не можетъ быть установлено съ полною достовѣрностью»[5]).

Далѣе, Рихавиты, исполняя заповѣдь своего предка, жили всегда въ палаткахъ, между тѣмъ какъ ессеи жили въ до-

---

1) Іерем. XXXV, 6—10.

2) Іонадавъ, сынъ Рихава, по сказанію книги Царствъ [4 Цар. X, 15, 23], вмѣстѣ съ Іуемъ и пророкомъ Елисеемъ, принималъ участіе въ низверженіи царскаго дома Омри и культа Ваала [ок. 884 г. до Р. Х.], а походъ Навуходоносора противъ Іудеи, заставившій Рихавитовъ придти въ Іерусалимъ, былъ около 588 г. до Р. Х.

3) Іерем. XXXV, 13.

4) Bell. jud. II, 8. 5.

5) Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1882. s. 280.

махъ[1]). Наконецъ, что́ самое важное, Рихавитамъ рѣшительно было запрещено заниматься земледѣліемъ, тогда какъ у ессеевъ земледѣліе составляло именно главнѣйшее и преимущественное занятіе, такъ что Іосифъ, говоря о занятіяхъ ессеевъ, его только и называетъ[2]), и только изъ свидѣтельства Филона мы узнаемъ, что на ряду съ земледѣліемъ ессеи занимались также скотоводствомъ, пчеловодствомъ и ручными ремеслами[3]).

Такимъ образомъ Рихавиты во всѣхъ трехъ своихъ характерныхъ чертахъ, какими они главнымъ образомъ только и отличались отъ остальныхъ іудеевъ, рѣшительно разнятся отъ ессеевъ, и если считать ессеевъ потомками Рихавитовъ, то необходимо нужно допустить у этихъ послѣднихъ отступленіе отъ своихъ традицій. Между тѣмъ подобный фактъ совершенно не мыслимъ: во-первыхъ, засвидѣтельствовано исторіей, что Рихавиты въ теченіе трехсотъ лѣтъ вѣрно держались своихъ древнихъ традицій, а во-вторыхъ, самъ Богъ, устами пророка Іереміи, одобрилъ ихъ за то, что они «хранили всѣ заповѣди отца своего Іонадава и во всемъ поступали, какъ онъ завѣщалъ имъ; и за то, сказалъ Господь, не отнимется у Іонадава, сына Рихавова, мужъ предстоящій предъ лицомъ Моимъ во всѣ дни»[4]). Поэтому нельзя допустить, что-бы Рихавиты, получивъ изъ устъ пророка столь многознаменательное увѣреніе Господа, измѣнили-бы послѣ этого своимъ принципамъ, вмѣсто того, что-бы еще ревностнѣе держаться ихъ. Къ этому нужно добавить, что означенное обѣтованіе Божіе Рихавитамъ само собою требовало отъ нихъ брачной жизни, и уже одно продолжительное существованіе Рихавитовъ говоритъ въ пользу того, что бракъ находился у нихъ въ большомъ уваженіи, между тѣмъ какъ въ ессенизмѣ, въ противоположность этому, безбрачіе было однимъ изъ основныхъ принциповъ ордена, и только незначительная часть ессеевъ вступала въ бракъ. Безбрачіе ессеевъ слишкомъ противорѣчитъ обычаю Рихавитовъ для того, что-бы его можно было какъ-либо объяснить съ точки зрѣнія разсматриваемой теоріи.

Въ виду сказаннаго едва-ли можно вполнѣ довѣрять и много полагаться на вышеприведенное свидѣтельство Нила, или по крайней мѣрѣ едва-ли можно вполнѣ отождествлять упоминаемыхъ

---

1) Bell. jud. II, 8. 5.

2) „Τὸ πᾶν πονεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι“. Antiqu. jud. XVIII. 1. 5.

3) Praepar. evang. VIII, 11; Qu. omn. prob. liber. 876, E.

4) Іерем. XXXV, 16, 18.

у Нила ессеевъ (ἐσσαῖοι) съ ессеями Филона и Іосифа, какъ ни ощутительно для слуха созвучіе этихъ именъ. Тѣмъ болѣе сомнительно такое отождествленіе, что у св. Епифанія, у котораго встрѣчается подобное-же наименованіе—«ἐσσαῖοι» (въ очеркѣ 29-й ереси), оно вовсе не обозначаетъ нашихъ ессеевъ (упоминаемыхъ въ очеркѣ 10-й ереси подъ именемъ «ἐσσηνοί»), а относится къ описаннымъ Филономъ египетскимъ θерапевтамъ[1]).

Что касается, далѣе, ссылки Гильгенфельда на употребленное Іосифомъ выраженіе объ ессеѣ Іудѣ: «ἐσσηνὸς μὲν τὸ γένος»[2]), и въ другомъ мѣстѣ: «ἐσσαῖος ἦν γένος»[3]), то имъ обозначается просто одна только принадлежность Іуды къ ордену ессеевъ или, быть можетъ, частнѣе—принадлежность его къ той именно вѣтви ессеевъ, которая признавала бракъ. Остальныя два указанія Гильгенфельда на древность секты и ея организацію еще нисколько не говорятъ въ пользу рихавитскаго происхожденія ессенизма и вообще они слишкомъ неопредѣленны, что бы на нихъ можно было что-либо основывать.

Подобно тому, какъ аскетическіе подвиги и воздержанія ессеевъ привели Гильгенфельда къ той мысли, что ессенизмъ былъ только школою апокалиптиковъ, путемъ аскетизма желавшихъ приготовиться къ высшему пророческому озаренію, такъ точно жертвенныя трапезы ессеевъ дали поводъ Ричлю видѣть въ ессенизмѣ попытку нѣкоторой части народа іудейскаго осуществить въ своей средѣ идею о всеобщемъ священствѣ[4]).

Ричль выходитъ изъ того положенія, что ессенизмъ со всѣми своими характерными особенностями, со всѣми своими отличительными формами воздержанія, могъ образоваться въ іудействѣ только благодаря послѣдовательному развитію и примѣненію къ жизни какой-либо ветхозавѣтной идеи, положенной въ основаніи секты. Весь вопросъ только въ томъ, что-бы выдѣлить изъ многихъ присущихъ ессенизму характерныхъ чертъ самую существенную его черту, что-бы найти въ немъ такую основную идею, которая объясняла-бы всѣ его особенности, легко приводила-бы къ аскетизму и вмѣстѣ съ тѣмъ

---

1) Творенія св. Епифанія Кипрскаго [въ русск. пер.]. Т. I, стр. 65—66; 202; 207 и 208. Ср. выше, стр. 62 и слѣд.

2) Antiquit. jud. XIII, 11. 2.

3) Bell. jud. I, 3. 5.

4) Исх. XIX. 6,

вполнѣ принадлежала-бы къ кругу еврейскихъ религіозныхъ идей. Э основная идея обнаруживается, по Ричлю, при правильномъ взгля на ессейскія трапезы, которыя онъ признаетъ однимъ изъ отлич тельнѣйшихъ учрежденій секты. Описаніе этихъ трапезъ у Іосифа а также свидѣтельство послѣдняго о томъ, что ессеи, предп читая свои очищенія («ἁγνεῖαι») храмовымъ жертвамъ, приноси жертвы въ собственномъ кругу, при чемъ для «жертвенна возношенія» («für die Opferung»)[2]) хлѣба и пищи избирали и своей среды особыхъ священниковъ,—приводятъ Ричля къ тог несомнѣнному для него заключенію, что эти ессейскія тр пезы суть жертвы, состоящія изъ хлѣба и другихъ яствъ. Же твенный актъ состоялъ, по Ричлю, въ произносимой надъ к шаньями молитвѣ, и такъ какъ ессеи всякую пищу употребля только подъ этимъ непремѣннымъ условіемъ, то, по его мнѣнію никакъ нельзя сомнѣваться въ томъ, что всѣ ихъ трапезы бы именно жертвенными трапезами. «Какъ ни странно слышат замѣчаетъ при этомъ Ричль, о нелевитскихъ священникахъ о жертвахъ внѣ храма, но все-же практика ессеевъ основыв ется на чисто еврейской идеѣ и широко распространенномъ об чаѣ. Именно, пророческая идея, что молитва есть устная жерт («das Opfer der Lippen»), и обыкновеніе іудеевъ также и в Іерусалима наблюдать часы ежедневной молитвы параллельно с жертвами въ храмѣ—являются основаніемъ ессейской жертвенн практики».

Но какъ пришли ессеи къ тому, что изъ указанной ид стали дѣлать такое исключительное примѣненіе ко всѣмъ своим трапезамъ?—спрашиваетъ Ричль. Что-бы отвѣтить на этотъ вопрос нужно, говоритъ онъ, обратить вниманіе на поведеніе и нѣкот рыя особенныя черты участвующихъ въ этихъ трапезахъ. Учас ники ессейскихъ трапезъ стояли въ совершенно иномъ отношен къ своимъ священникамъ, чѣмъ какое занимали обыкновенны мірскіе іудеи («die jüdischen Laien») по отношенію къ Аароно

---

[1]) Bell. jud. II, 8. 5.

[2]) Такъ переводитъ Ричль слова Іосифа: „χειροτονοῦσι ἱερεῖς τε διὰ ποίη σίτου τε καὶ βρωμάτων“ (Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.) при первоначальномъ изло нін своей теоріи въ „Theolog. Jahrb.“ за 1855 г. 3 Heft; но при вторичномъ ложеніи ея въ „Die Entstehung d. altkat. Kirche“ (Bonn. 1857 г.) онъ сог шается, что выраженіе „διὰ ποίησιν σίτου“... можетъ означать только приго вленіе пищи, и потому уже переводитъ его посредствомъ: „für die Bereitun S. 181.

священству. Изъ разсказа Іосифа слѣдуетъ, что 1, ессеи при вступленіи своемъ въ орденъ клятвенно обязывались никогда болѣе не употреблять другой, какъ только посвященной Богу пищи[1]); 2, всѣ участники трапезъ предварительно обязаны были совершать омовенія, омывая именно все свое тѣло и 3, во время трапезъ ессеи надѣвали бѣлую льняную одежду[2]).

Эти три черты, замѣчаетъ Ричль, представляютъ поразительную аналогію съ чертами, характеризующими левитскихъ священниковъ: эти послѣдніе также питаются исключительно только посвященными Богу дарами, состоятъ-ли они изъ жертвенныхъ остатковъ, или изъ начатковъ, первыхъ плодовъ, десятинъ и пр.; они также по предписанію закона[3]) должны были предъ всякимъ богослуженіемъ омывать руки и ноги; наконецъ, они также носили бѣлую льняную одежду[4]). Во всемъ этомъ Ричль видитъ несомнѣнное свидѣтельство того, что въ основаніи ессенизма лежитъ именно ветхозавѣтная идея всеобщаго священства, что ессеи хотѣли осуществить въ своей средѣ то царство священниковъ, которое было предназначено для всего Израиля[5]), но которое однако не получило своего развитія, такъ какъ было оттѣснено возвышеніемъ Левіина колѣна и рода Аарона.

Съ этой точки зрѣнія, составляющей основную мысль его теоріи, Ричль пытается объяснить всѣ особенности ессенизма. Выходя изъ того предположенія, что ессеи, задавшись мыслью представить изъ себя общество священниковъ, «старались усвоить себѣ идею священства *въ тѣхъ именно формахъ, какія*

---

1) У Іосифа собственно нѣтъ такихъ словъ; онъ дѣлаетъ [въ Bell. jud. II, 8. 8] лишь то замѣчаніе, что исключенные изъ общества ессеи должны были питаться травами, такъ какъ они не смѣли вкушать кушаній, приготовленныхъ внѣ ихъ ордена; но съ точки зрѣнія Ричля, согласно которой каждая ессейская трапеза была именно жертвой, дѣйствительно выходитъ, будто ессеи могли употреблять только посвященную Богу, жертвенную пищу.

2) Іосифъ объ этомъ прямо не говоритъ, хотя и замѣчаетъ, что ессеи послѣ трапезъ, прежде чѣмъ отправиться на работу, перемѣняли свои одежды. Отсюда Ричль заключаетъ, что ессейскія одежды, употребляемыя при трапезахъ, были именно льняныя, такъ какъ онѣ должны были чѣмъ-нибудь, если не по цвѣту [ибо ессеи всегда носили бѣлыя одежды], то по матеріи, отличаться отъ ихъ обычныхъ шерстяныхъ одеждъ [Praepar. evang. VIII, 11]. Подтвержденіе своего предположенія Ричль видитъ также и въ томъ, что новиціи получали для омовеній именно льняной передникъ.

3) Исх. XXX, 17—20.

4) Лев. VI, 10.

5) Исх. XIX, 6.

были предписаны левитскому священству»[1]). Ричль считаетъ вполнѣ естественнымъ въ ессенизмѣ требованіе того, что-бы каждый изъ членовъ секты осуществлялъ въ своей жизни предписанную священникамъ левитскую чистоту. Но ессеи не удовольствовались и этимъ, а съ самою крайнею строгостью хотѣли примѣнять къ себѣ требованія касательно левитской чистоты; отсюда объясняется ихъ строгая аскетическая практика, сказавшаяся въ воздержаніи ессеевъ отъ брака, отъ употребленія мяса и вина, и отъ помазанія масломъ. «Хотя, замѣчаетъ Ричль, не существуетъ никакого такого закона, который-бы требовалъ, что-бы священники въ теченіе своего служенія при храмѣ воздерживались, между прочимъ, и отъ супружескаго сношенія (такъ какъ законъ Лев. XV, 18, понятый въ своемъ истинномъ смыслѣ, не объявляетъ таковаго оскверняющимъ), но во всякомъ случаѣ у іудеевъ, вслѣдствіе неправильнаго толкованія мѣста—Исх. XIX, 15, издавна было распространено убѣжденіе, что всякое половое сношеніе оскверняетъ человѣка[2]). Поэтому-то, продолжаетъ онъ, одна часть ессеевъ, желавшая наблюдать всегда священническую чистоту, развила традиціонное недоразумѣніе о нечистотѣ супружескаго сожитія до крайняго вывода, до воздержанія отъ брака; между тѣмъ другая часть ихъ, правильно понимавшая законъ —въ томъ именно смыслѣ, что въ брачной жизни самой по себѣ нѣтъ ничего нечистаго—не отказывалась отъ брака». Предполагаемое Ричлемъ ессейское воздержаніе отъ вина имѣетъ, по его мнѣнію, связь съ запрещеніемъ левитскимъ священникамъ употреблять вино во время ихъ служенія въ храмѣ[3]): такъ какъ ессеи всегда отправляли священническія функціи, то они отказались отъ употребленія вина вообще.

Въ объясненіе воздержанія ессеевъ отъ употребленія мяса Ричль указываетъ на то обстоятельство, что они не приносили въ жертву животныхъ, а такъ какъ они не хотѣли-де употреблять никакой другой пищи, кромѣ жертвенной, то отсюда съ необходимостью слѣдовало, что они должны были отказаться отъ мясной пищи вообще. Такое объясненіе, естественно, вызываетъ недоумѣніе относительно того, почему ессеи, считая себя священниками и вслѣдствіе этого признавая дозволительнымъ для себя приношеніе безкровныхъ жертвъ, тѣмъ не менѣе должны

---

1) Ричль. Theolog. Jahrbücher. 1855. s. 327.

2) 1 Цар. XXI, 5; 2 Цар. XI, 14; Іосифъ Флавій. Contra Apion. II, 24.

3) Лев. X, 9.

были воздерживаться отъ жертвъ кровавыхъ? Ричль выясняетъ это недоумѣніе слѣдующимъ образомъ: становясь на точку зрѣнія Іосифа, онъ прежде всего устанавливаетъ тотъ фактъ, что ессеи уклонялись отъ находящагося въ рукахъ левитскаго священства храмоваго культа именно потому, что свой собственный священническій культъ, состоящій въ очищеніяхъ и жертвахъ, считали болѣе достаточнымъ и лучшимъ. Если ессеи думали, говоритъ онъ, что они въ качествѣ священниковъ могли сами приносить жертвы, то они не имѣли уже болѣе потребности обращаться къ посредству левитскихъ священниковъ, вслѣдствіе чего и были отлучены отъ общаго святилища. Однако, продолжаетъ Ричль, хотя ессеи и предпочитали свои собственныя очищенія и жертвы, хотя и считали себя въ правѣ самимъ совершать жертвы внѣ храма іерусалимскаго, тѣмъ не менѣе они не могли все-же приносить въ жертву животныхъ... Почему-же?—спрашивается. Потому, отвѣчаетъ Ричль, что они въ этомъ случаѣ строго соблюдали законъ[1]), который вообще запрещалъ закланіе животныхъ внѣ одного, спеціально назначеннаго для этого, священнаго мѣста. Если-же ессеи, говоритъ далѣе Ричль, и приносили у себя дома другія безкровныя жертвы, то они въ этомъ случаѣ не поступали-де противъ тѣхъ правилъ, въ которыхъ говорится о привиллегіи одного культоваго мѣста, ибо въ XVII-ой главѣ книги Левитъ исключается и клятвенно запрещается приношеніе въ какомъ-либо другомъ мѣстѣ однѣхъ только кровавыхъ жертвъ, чего ессеи и не дѣлали. Съ другой стороны, храмъ является привиллегированнымъ мѣстомъ только для приношенія даровъ Іеговѣ огнемъ («durch Feuer»); ессеи однако не сожигаютъ своихъ жертвъ, такъ какъ жертвенный актъ состоитъ у нихъ только именно въ произнесеніи надъ дарами священнической молитвы («die Essener jedoch opfern auch nicht durch Feuer, sondern durch Gebet»). Такъ какъ законъ совершенно не говоритъ объ этомъ различіи, то ессеи могли думать, что этимъ законъ не нарушается.

Итакъ, по Ричлю, вполнѣ понятно, почему у ессеевъ имѣло мѣсто воздержаніе отъ употребленія мяса, въ чемъ сказалось уже опредѣленное отреченіе отъ аттрибута левитскаго священства. Ессеи хотѣли-де употреблять только жертвенную пищу, но такъ какъ въ то-же время они признавали, что кровавыя жертвы могли быть совершаемы только въ храмѣ, то потому, воздерживаясь отъ

---

1) Лев. XVII, 3. 6.

кровавыхъ жертвъ, они по необходимости должны были возд
живаться также и отъ употребленія мяса вообще.

Наконецъ, совершенно оригинально, съ своей точки зрѣн
объясняетъ Ричль воздержаніе ессеевъ отъ помазанія елеем
Ессеи, говоритъ онъ, избѣгали помазанія не потому только, ч
видѣли, быть можетъ, въ елеѣ только предметъ роскоши, но главны
образомъ—потому, что оно, казалось имъ, вовсе не подходитъ
ихъ священническому характеру. Это воздержаніе ессеевъ може
быть понимаемо только какъ намѣренное отличіе и противоположе
себя левитскому священству, которое получало преемство имен
чрезъ помазаніе[1]). Можно думать, что ессеи въ воздержаніи отъ е
желали выразить ту мысль, что они не нуждались для свящ
ства ни въ какомъ освященіи. Они желали быть священника
только лишь вслѣдствіе своего израильскаго происхожденія
вслѣдствіе своей, воспитанной въ аскетизмѣ, воли, и пото
они остерегались даже подать какой-либо малѣйшій поводъ
тому предположенію, яко-бы они нуждались въ томъ средств
какимъ были посвящаемы въ священство потомки Аарона. И
этого-же принципа, что ессеи именно желали осуществить
своей средѣ идею всеобщаго священства, Ричль объясняетъ так
и выдающіяся соціальныя особенности секты: отверженіе р
ства, которое священнику не подобаетъ;—общеніе имуществ
которое также и совнѣ должно доказывать внутреннее равенст
членовъ ордена;—отверженіе клятвы, въ которой священникъ
имѣетъ нужды для удостовѣренія своихъ словъ, такъ какъ о
постоянно близокъ къ Богу, и потому каждый ессей отрекался
отъ этого преимущества, если-бы для подкрѣпленія своихъ сло
сталъ пользоваться еще особеннымъ призываніемъ Бога
свидѣтеля.

Въ заключеніе Ричль пытается объяснить съ точки зрѣ
своей теоріи также и тѣ особенности, въ которыхъ защитни
иноземнаго происхожденія ессенизма видятъ самые ясные слѣ
языческаго вліянія. Къ таковымъ, по Ричлю, относятся: та
называемый солнечный культъ ессеевъ, ихъ ученіе о душѣ
приписываемыя имъ философскія тенденціи. Но то, что обык
венно выдается за пиѳагорейскій солнечный культъ, говори
Ричль, есть только, согласно общему принципу секты, обращени
въ молитву ежедневная утренняя и вечерняя жертва храма, та

а) Исх. XXIX, 7. 21. Лев. VIII, 12. 30; X, 7 и др.

какъ, очевидно, здѣсь идетъ дѣло не о молитвѣ къ солнцу, но только объ опредѣленіи времени для молитвы. «Мы нисколько не можемъ сомнѣваться въ томъ, прибавляетъ Ричль, что формулированныя ессейскія молитвы соотвѣтствуютъ ежедневной утренней и вечерней жертвѣ въ храмѣ[1]), согласно указанному положенію, что молитва есть суррогатъ жертвы». А что касается обычаевъ ессеевъ при отправленіи естественныхъ потребностей, то Ричль объясняетъ ихъ мѣстомъ закона во Второз. XXIII, 12—14, замѣчая еще при этомъ, что онъ самымъ рѣшительнымъ образомъ сомнѣвается, что-бы объясненіе Іосифа («не оскорблять лучей Божіихъ») выражало собственное воззрѣніе самихъ ессеевъ.

Далѣе, тѣ выраженія, въ какихъ Филонъ разсказываетъ о философскихъ стремленіяхъ ессеевъ, исключаютъ, по мнѣнію Ричля, существованіе у нихъ подлинной философіи, такъ какъ самъ Филонъ изображаетъ ессеевъ какъ практиковъ, которые, не занимаясь логикой и физикой, упражнялись только въ этическихъ вопросахъ,—и въ этомъ послѣднемъ отношеніи ихъ занятія не имѣли философскаго характера, но всецѣло покоились на священномъ писаніи, подобно тому, какъ это было и у прочихъ іудейскихъ партій. Ричль отрицаетъ даже присутствіе у ессеевъ аллегорическаго толкованія св. писанія, такъ какъ, говоритъ онъ, то мѣсто Филона, на которое обыкновенно ссылаются въ этомъ случаѣ[2]), доказываетъ совершенно противное[3]). Наконецъ, приписываемый Іосифомъ ессеямъ взглядъ на взаимное отношеніе души и тѣла вовсе не удостовѣряетъ, по мнѣнію Ричля, дѣйствительнаго существованія у нихъ дуалистически понимаемой схемы духа и матеріи, такъ какъ данная формулировка этого ессейскаго ученія всецѣло должна быть поставлена на счетъ философски мыслящаго повѣствователя, старающагося всюду придавать іудейскимъ представленіямъ греческій колоритъ. Единственный законный выводъ, какой можно сдѣлать изъ словъ Іосифа—это, по мнѣнію Ричля, тотъ, что ессеи смотрѣли на земную жизнь, какъ на рабство, изъ чего далеко еще нельзя заключать, что ессеямъ былъ присущъ метафизическій дуализмъ. Итакъ, заключаетъ Ричль, у

---

1) Исх. XXIX, 39.

2) Quod omn. prob. lib. 877, C.

3) Ричль, впрочемъ, послѣ измѣнилъ это мнѣніе и призналъ существованіе у ессеевъ аллегорическаго толкованія фактомъ несомнѣннымъ. См. Die Entstehung der altkath. Kirche, s. 197—198.

палестинскихъ ессеевъ, не смотря на аскетическое направленіе ихъ жизни, нельзя открыть никакихъ вѣрныхъ признаковъ дуалистически-философскаго развитія, и все это, очевидно, также служитъ въ подтвержденіе того, что ессенизмъ, несомнѣнно, вышелъ изъ основъ чистиннаго іудейства и вовсе не обязанъ своимъ происхожденіемъ смѣшенію языческихъ и іудейскихъ элементовъ[1]).

Какъ ни остроумна теорія Ричля, старавшагося вывести всѣ особенности ессенизма изъ развитія одной, лежащей въ его основѣ идеи, именно идеи всеобщаго священства, тѣмъ не менѣе она можетъ быть пригодна только для объясненія нѣкоторыхъ отдѣльныхъ чертъ въ ессенизмѣ, въ цѣломъ-же своемъ видѣ, какъ она формулирована у Ричля, она не можетъ быть принята въ виду присущихъ ей довольно значительныхъ недостатковъ. Безспорно, что въ нѣкоторыхъ пунктахъ связь ессенизма съ ветхозавѣтнымъ священствомъ сказывается слишкомъ замѣтно для того, что-бы можно было рѣшительно ее отрицать, но, не смотря на это, едва-ли можетъ быть принята уже самая основная мысль теоріи Ричля, именно та мысль, что ессенизмъ вызванъ былъ стремленіемъ нѣкоторой части іудеевъ отнять прерогативы священства у рода Ааронова и колѣна Левіина и представить въ своемъ лицѣ общество или «царство священниковъ», воспользовавшись для этого тѣми самыми формами, какія были предписаны левитскому священству. «Все то, что мы знаемъ объ ессеяхъ, повторимъ мы справедливое замѣчаніе Целлера, указываетъ скорѣе на то, что не святость священника, но святость аскета была той точкой зрѣнія, изъ которой вышелъ ихъ особый образъ жизни. т. е. у ессеевъ имѣлось въ виду не то, что-бы по отношенію къ другимъ пріобрѣсть для себя положеніе священниковъ—посредниковъ между Богомъ и народомъ, но задачей ихъ было то. что-бы самимъ по себѣ стать въ правильное отношеніе къ Богу. Если-бы ессеи хотѣли быть обществомъ священниковъ, то они преимущественно должны были-бы домогаться того, что-бы создать такое общество, которое признавало-бы ихъ за священниковъ; они должны были-бы искать вліянія на народъ, должны были-бы захватить въ свои руки руководство его религіозными дѣлами, а вмѣсто всего этого мы видимъ однако, что ессеи предаются уединенной жизни и заключаются въ пустыню»[2]). Самъ Ричль

---

[1]) Ричль. Ueber die Essener въ Theol. Jahrbb. 1855. Heft 3, s. 315—341.

[2]) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 312.

вынужденъ согласиться, что «ессеевъ воодушевляло не реформаторское стремленіе пересоздать цѣлое («eine Trieb für das Ganze»), а только лишь сепаратистическая забота о самихъ себѣ»[1]); если такъ, то это уже нисколько не согласуется съ тѣми основными тенденціями, какія, по мысли Ричля, вызвали возникновеніе ессеизма и какія должны были сдѣлаться его руководственными принципами. Правда, Ричль пытается объяснить этотъ сепаратизмъ ессеевъ ихъ своеобразнымъ отношеніемъ къ левитскому культу въ Іерусалимѣ, но едва-ли его объясненіе можно признать удачнымъ. Ессеи, говоритъ онъ, уклонились отъ храмоваго культа, находящагося въ вѣдѣніи левитскаго священства, такъ какъ они считали болѣе достаточнымъ и лучшимъ свой культъ; и такъ какъ, далѣе, продолжаетъ онъ, они хотѣли употреблять только жертвенную пищу, а кровавыя жертвы могли быть приносимы только въ храмѣ, то они по необходимости отказались также и отъ употребленія мяса[2]). Нужно однако замѣтить, что слова Іосифа, на которыя ссылается Ричль, именно, что «ессеи не приносятъ жертвъ ради предпочтенія своихъ очищеній»[3]), еще ничего не доказываютъ, такъ какъ въ томъ-то и весь вопросъ, почему именно ессеи дали предпочтеніе своимъ собственнымъ богослужебнымъ дѣйствіямъ, своимъ общественнымъ трапезамъ, предъ жертвами храма, который они, по мысли Ричля, продолжали все же считать національнымъ святилищемъ и истиннымъ религіознымъ центромъ. Но вопросъ этотъ остается у Ричля безъ всякаго рѣшенія.

Далѣе, хотя ессеи дѣйствительно, быть можетъ, смотрѣли на свои трапезы, какъ на жертвенныя, но несправедливо заключаетъ отсюда Ричль, что они ради своего священническаго характера хотѣли употреблять только жертвенную пищу. Во-первыхъ, нечего и говорить о томъ, что левитскіе священники вовсе не ограничивались исключительно только жертвенной, или посвященной Богу, пищей, какъ представляетъ это дѣло Ричль, такъ какъ подобнаго предписанія не содержится въ законѣ; а во-вторыхъ, совершенно неправильно Ричль ссылается въ этомъ случаѣ на Bell. jud. II, 8. 8[4]). Изъ этого мѣста ясно слѣдуетъ, что для ессеевъ «клятвою и обычаемъ» была запрещена вовсе не жертвенная

---

1) Ричль. Ibid. s. 335.

2) Ibid. s. 331.

3) „Διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζουσιν—Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

4) Ibid. s. 325.

пища, но только нечистая[1]), такъ какъ тѣ травы (т. е. вѣрнѣе — коренья и плоды), которыми исключенные изъ общества ессеи только и могли поддерживать свою жизнь, нисколько не были, конечно, жертвенной, или посвященной Богу, пищей. А если-бы ессеи дѣйствительно имѣли этотъ принципъ, т. е. желали-бы употреблять только жертвенную пищу и хотѣли-бы при этомъ такъ строго слѣдовать предписаніямъ закона Моисеева о жертвахъ, то они должны были-бы точно также воздерживаться и отъ всякой другой пищи, какъ и отъ мяса, потому что по закону безкровныя жертвы, вопреки мнѣнію Ричля, такъ-же не могли быть приносимы внѣ храма, какъ и кровавыя. Хотя въ XVII главѣ книги Левитъ, гдѣ рѣшительно воспрещается совершеніе жертвъ внѣ скиніи собранія, дѣйствительно, не говорится въ частности касательно безкровныхъ жертвъ, но это и по отношенію къ нимъ подразумѣвается само собою, такъ какъ здѣсь высказывается общій законъ о томъ, что жертвы должны быть приносимы исключительно только въ храмѣ, и нигдѣ въ другомъ мѣстѣ жертвоприношеніе не дозволялось[2]). Эта мысль подтверждается тѣми мѣстами закона, въ которыхъ излагаются предписанія о принесеніи также и хлѣбныхъ жертвъ къ сынамъ Аарона для сожженія ихъ на жертвенникѣ. Такъ, напр., въ Лев. II, 1—2 говорится: «если какая душа хочетъ принести Господу жертву приношенія хлѣбнаго.... пусть принесетъ ее къ сынамъ Ароновымъ, священникамъ,—и возьметъ полную горсть муки съ елеемъ, и со всѣмъ ливаномъ, и сожжетъ сіе священникъ въ память на жертвенникѣ; это—жертва, благоуханіе пріятное Господу». Подобныя-же слова: «и сожжетъ священникъ на жертвенникѣ» повторяются также и касательно приношенія хлѣбнаго изъ горшка[3]); равнымъ образомъ и относительно приношенія хлѣбнаго изъ первыхъ плодовъ замѣчается: «и сожжетъ священникъ въ память часть зерепъ и елея со всѣмъ ливаномъ»[4]). Всѣ эти мѣста поставляютъ внѣ всякаго сомнѣнія, что и безкровныя жертвы по закону также должны были приноситься только въ храмѣ и что о выключеніи ихъ изъ общаго постановленія не можетъ быть и рѣчи. Если при этомъ Ричль дѣлаетъ оговорку, что законъ не говоритъ о запрещеніи прино-

---

[1]) Собственно, по Іосифу, запрещалась пища, приготовленная не ессеями; слѣдовательно—та, въ чистотѣ которой ессей не могъ быть увѣренъ.

[2]) Кейль. Руков. къ библ. археологіи [въ русск. перев.]. Т. I, стр. 256.

[3]) Лев. II, 9.

[4]) Ibid. стихъ 16.

сить жертвы внѣ храма посредствомъ молитвы («durch Gebet»), а запрещаетъ только приношеніе жертвъ посредствомъ огня («durch Feuer»), то это только софистическая уловка со стороны Ричля, такъ какъ законъ вовсе не зналъ такихъ жертвъ, а потому въ немъ не могло быть и рѣчи о чемъ-либо подобномъ. Съ другой стороны, если ессеи, по мысли Ричля, всякую другую (за исключеніемъ мясной) пищу считали за жертвенную, какъ скоро она была освящена молитвою, то не видно, почему это не могло имѣть мѣста также и по отношенію къ мясной пищѣ.

Далѣе, воздержаніе ессеевъ отъ помазанія масломъ Ричль думаетъ объяснить желаніемъ ессеевъ противопоставить себя левитскому священству, которое получало преемство чрезъ помазаніе. Ричль самъ не можетъ скрыть трудности пониманія этого пункта[1]); и дѣйствительно, въ его объясненіи нельзя не видѣть натяжки, такъ какъ ессеи не отвергали только лишь помазанія своихъ выборныхъ священниковъ, какъ чего-то не подобающаго имъ или-же совершенно излишняго для нихъ, но всѣ они въ высшей степени гнушались елеемъ, какъ веществомъ, даже капля котораго, случайно коснувшаяся тѣла, оскверняетъ ессея[2]). Но было-ли бы это возможно, если-бы ессеи дѣйствительно хотѣли организовать общество священниковъ именно въ подражаніе левитскому священству, для котораго помазаніе имѣло столь высокое значеніе, какъ знакъ божественнаго освященія? «Ессеи, говоритъ Ричль, старались усвоить себѣ идею священства въ тѣхъ именно формахъ, какія были предписаны для левитскаго священства»[3]), но въ такомъ случаѣ нужно-бы заключать, что ессеи должны были-бы скорѣе счесть помазаніе необходимымъ актомъ для себя и, не дѣлая его исключительною принадлежностью лишь нѣкоторыхъ лицъ, распространить его на все свое общество. Если ессеи сдѣлали это по отношенію къ другимъ аттрибутамъ левитскаго священства, распространивъ на всѣхъ членовъ своего ордена, напр., ношеніе бѣлой одежды, омовенія, воздержаніе отъ вина и пр., то подобное, естественно, должно было-бы имѣть мѣсто и въ настоящемъ случаѣ—по отношенію къ помазанію елеемъ.

Что касается безбрачія ессеевъ, то хотя основаніе для отверженія брака въ этой сектѣ, быть можетъ, и вѣрно указано

---

[1]) „Этотъ пунктъ въ обычаѣ ессеевъ, говоритъ онъ, конечно, труднѣе всего понимается". Ibid. s. 332.

[2]) „Κηλίδα ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον, καὶ ἐὰν ἀλιφῇ τις ἄκων, σμήχεται τὸ σῶμα". Bell. jud. II. 8. 3.

[3]) Ричль. Theolog. Jahrbücher. s. 327.

Ричлемъ, но во всякомъ случаѣ приведенное имъ объясненіе не подходитъ вполнѣ къ высказанному имъ взгляду на ессенизмъ. По собственному предположенію Ричля, священство ессеевъ должно было быть точной копіей священства левитскаго, которому они подражали во всѣхъ своихъ учрежденіяхъ, но это послѣднее, левитское священство основывалось на происхожденіи отъ Аарона, слѣдовательно, на бракѣ. Отсюда, если-бы дѣйствительно ессеи желали быть истинными іудейскими священниками, то они едва ли бы отвергли бракъ, бывшій главнымъ условіемъ израильскаго священства.

Итакъ, если и согласиться съ тѣмъ, что общественныя трапезы ессеевъ имѣли священный и жертвенный характеръ, что признаютъ почти всѣ изслѣдователи ессенизма, то отсюда далеко еще нельзя выводить заключенія, что ессеи хотѣли именно осуществить въ своей средѣ царство священниковъ, позаимствовавъ для этого формы и аттрибуты левитскаго священства, и что въ этихъ-то цѣляхъ они и отдѣлились отъ общей религіозной жизни. Какъ далеки были ессеи отъ мысли о всеобщемъ, подобающемъ каждому члену ихъ ордена, священствѣ,—видно изъ того, что они для приготовленія своихъ кушаній и произнесенія надъ ними молитвъ (безъ чего пища не могла быть и употребляема) избирали особыхъ священниковъ[1]). Поэтому, если и нельзя отрицать того, что идея священнической святости, на ряду съ другими факторами, могла имѣть нѣкоторое вліяніе на образованіе ессейскихъ обычаевъ и особенностей, то все-же ессенизмъ, какъ цѣлое, не можетъ быть выведенъ изъ подражанія институту, съ которымъ онъ въ иныхъ отношеніяхъ стоитъ въ столь рѣзкомъ противорѣчіи.

Наконецъ, важный недостатокъ теоріи Ричля составляетъ также и то, что онъ, обративъ главное вниманіе на выясненіе сущности ессенизма съ избранной имъ точки зрѣнія, не далъ себѣ труда указать тѣ факторы въ жизни палестинскаго іудейства, которые были-бы способны вызвать въ нѣкоторой части іудейскаго народа стремленіе къ осуществленію идеи священства, вслѣдствіе чего у него не только не уясняется самое зарожденіе ессейской секты, но и вообще весь ессенизмъ представляется въ исторіи іудеевъ какимъ-то «deus ex machina», такъ какъ существованіе его рѣшительно ничѣмъ не мотивируется.

1) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

Въ послѣднее время (въ 1881 г.) явилась въ свѣтъ спеціальная монографія объ ессенизмѣ нѣмецкаго ученаго Люціуса[1]), въ которой авторъ, заявляя, что «критика имѣетъ право стремиться къ рѣшенію ессейской проблеммы на чисто іудейской почвѣ, нисколько не нуждаясь въ привлеченіи какихъ-бы то ни было чуждыхъ вліяній»[2]), предлагаетъ свою довольно замѣчательную и оригинальную теорію о происхожденіи ессенизма[3]).

Подобно многимъ другимъ ученымъ, желавшимъ вывести ессенизмъ изъ коренныхъ основъ національно-религіозной жизни самого іудейскаго народа, также и Люціусъ поставляетъ ессеевъ въ непосредственную связь съ аспдеями, но самое превращеніе этихъ послѣднихъ въ ессеевъ онъ объясняетъ совершенно своеобразно, въ чемъ именно и состоитъ вся оригинальность его теоріи. Главное вниманіе свое Люціусъ обратилъ на тотъ именно пунктъ въ ессенизмѣ, который, можно сказать, обыкновенно служилъ камнемъ преткновенія для всѣхъ его предшественниковъ, не поддаваясь достаточно удовлетворительному объясненію,—именно на отрицательное отношеніе ессеевъ къ храмовому культу, и сдѣлалъ его исходнымъ пунктомъ своей теоріи, представивъ попытку вывести отсюда всѣ выдающіяся особенности ессенизма.

Разсказавши, согласно свидѣтельствамъ древнѣйшихъ источниковъ, объ обычаяхъ, учрежденіяхъ и воззрѣніяхъ ессеевъ, Люціусъ прежде всего устанавливаетъ тотъ фактъ, что «ессеи составляли секту въ собственномъ смыслѣ этого слова, такъ какъ они порвали всякую связь съ іудейскимъ жертвеннымъ и храмовымъ культомъ и іудейскимъ священствомъ». Это-же послѣднее съ несомнѣнностью слѣдуетъ изъ того, что ессеи имѣли свои особыя очищенія («ἁγνειαί») и священныя трапезы, заступающія у нихъ мѣсто храмовыхъ жертвъ, что они избирали изъ своей среды собственныхъ, не левитскаго происхожденія, священниковъ, и что они, наконецъ, при молитвѣ обращались лицомъ не къ Іерусалиму,

---

1) Люціусъ. Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum. (Strassburg, 1881), s. 1—131.

2) Der Essenismus. s. 64.

3) Не входя въ разборъ и даже ни однимъ словомъ не касаясь теорій, доказывающихъ иноземное происхожденіе ессенизма, Люціусъ довольствуется только положительнымъ выясненіемъ и опредѣленіемъ тѣхъ факторовъ іудейской исторіи, которые, по его мнѣнію, послужили причиною возникновенія ессейской

городу святаго храма, но на востокъ. Изъ всего этого, говоритъ Люціусъ, видно, что въ ессенизмѣ существовало болѣе, чѣмъ простое пренебреженіе храмовыми жертвами, а напротивъ, скорѣе—рѣшительный разрывъ со всѣмъ іерусалимскимъ храмовымъ культомъ («mit dem gesammten jerusalemitischen Tempelwesen»[1]). Эта особенность, по мнѣнію Люціуса, составляетъ самую главную и существенную черту ессенизма,—составляетъ его основной принципъ, который опредѣлилъ собою все дальнѣйшее развитіе этой секты. Поэтому, пытаясь выяснить причины возникновенія ессенизма, Люціусъ все свое вниманіе сосредоточилъ на уясненіи причинъ этого присущаго ессенизму разрыва съ религіозными традиціями іудейства, а главнымъ образомъ—съ жертвеннымъ и храмовымъ культомъ, и на опредѣленіи того момента въ исторіи іудейства, когда этотъ разрывъ естественнѣе всего могъ произойти. Въ этихъ цѣляхъ и принимая во вниманіе свидѣтельство Іосифа о существованіи ессенизма, какъ особой секты, уже около средины втораго дохристіанскаго вѣка[2]), Люціусъ останавливается на характеристикѣ религіозно-нравственнаго состоянія іудейства въ послѣдніе вѣка предъ Рождествомъ Христовымъ.

Въ послѣплѣнномъ іудействѣ до Маккавейскаго возстанія, говоритъ онъ, верховную власть составляли первосвященники и «патриціи левитской касты», т. е. садокиты вообще; въ ихъ рукахъ сосредоточивались всѣ права, на которыя не высказывалось претензій со стороны языческихъ правителей. Это политически-властное положеніе садокитовъ, вызывавшее ихъ къ постояннымъ сношеніямъ съ языческими правителями и чужими краями, имѣло своимъ необходимымъ слѣдствіемъ то, что они въ значительной мѣрѣ подверглись чуждымъ разлагающимъ вліяніямъ язычества, столь ненавистнаго для всѣхъ истинныхъ ревнителей закона, и въ концѣ концовъ дошли до того, что стали съ небреженіемъ и даже отрицательно относиться къ тому строго закон-

---

1) Люціусъ. Der Essenismus. s. 73—74; ср. s. 53—55. Если ессеи, по свидѣтельству Іосифа (Antiqu. jud. XVIII, 1. 5), и посылали въ храмъ іерусалимскій приношенія (ἀναθήματα), то это, по мнѣнію Люціуса, нисколько не говоритъ противъ сдѣланнаго имъ вывода, такъ какъ подъ этими „ἀναθήματα", говоритъ онъ, Іосифъ вполнѣ могъ разумѣть храмовую подать, а быть можетъ также и десятины (ср. Antiqu. jud. XVIII, 9. 1: „τό τε δίδραχμον... καὶ ὁπόσα ἄλλα ἀναθήματα). Der Essenismus, s. 101.

2) Antiqu. jud. XIII, 5. 9.

ному направленію, которое со времени Эздры всегда энергично было проповѣдуемо въ іудействѣ. Кромѣ этихъ пагубныхъ вліяній язычества вредно дѣйствовали на нравственность садокитскихъ первосвященниковъ также и тѣ богатые доходы ихъ, которые съ своей стороны тоже должны были способствовать развитію у нихъ суетности и властолюбія. Противъ эгоистическихъ, нечестивыхъ и антинаціональныхъ стремленій патриціанскихъ родовъ еще до сирійскихъ войнъ, по мнѣнію Люціуса, несомнѣнно должна была зарождаться въ народѣ нѣкоторая оппозиція, и это тѣмъ вѣроятнѣе, если принять во вниманіе, какіе глубокіе корни пустило въ нѣдрахъ іудейства направленіе, вызванное къ жизни Эздрой и потомъ распространяемое и вѣрно сохраняемое книжниками,—и съ другой стороны, какъ велико было число такихъ «ревнителей закона», которые во время религіозныхъ притѣсненій скорѣе готовы были перенесть различные роды мученій, чѣмъ нарушить хотя-бы только одну заповѣдь закона,—которые охотнѣе позволяли себя умерщвлять цѣлыми толпами, чѣмъ рѣшиться на осквернепіе субботы поднятіемъ оружія. Такіе строгіе блюстители закона, благочестивые мужи, замѣчаетъ Люціусъ, могли подчиняться іерусалимскому священству только по неволѣ (widerstrebend) и единственно потому, что это имъ вмѣнялъ въ обязанность законъ, но тѣмъ не менѣе они видѣли въ этомъ священствѣ опаснѣйшаго врага для іудейской религіи, что вполнѣ впослѣдствіи и оправдалось.

Когда съ воцареніемъ Антіоха IV Епифана эллинистическое направленіе въ особенности усилилось въ Іерусалимѣ, то оно нашло себѣ тамъ наиболѣе приверженцевъ именно въ высшихъ слояхъ общества и въ кастѣ патриціевъ священническаго сословія, на что имѣются прямыя свидѣтельства въ обѣихъ Маккавейскихъ книгахъ[1]). Хотя при первоначальномъ обнаруженіи религіозной войны само первосвященство имѣло достойнаго представителя въ лицѣ Оніи III, названнаго Праведнымъ, однако это было только исключительнымъ случаемъ, и уже въ средѣ его приближенныхъ, даже въ его собственномъ семействѣ, находились рѣшительные приверженцы эллинскаго направленія. Къ таковымъ принадлежалъ братъ самого Оніи—Іасонъ, благодаря проискамъ котораго Онія былъ лишенъ первосвященническаго достоинства, а самъ онъ, незаконно сдѣлавшись первосвященникомъ,

1) 1 Макк. V, 42; XI, 13, 15. 2 Макк. IV, 11—17.

сталъ во главѣ партіи эллинистовъ и дѣятельно способствовалъ распространенію греческихъ обычаевъ въ Іерусалимѣ[1]), что, естественно, должно было вызывать глубокое негодованіе въ сердцахъ всѣхъ истинно преданныхъ закону. Въ такомъ-же антинаціональномъ духѣ дѣйствовалъ также и его преемникъ—Менелай, подобно Іасону за деньги получившій первосвященническій санъ и силою принудившій Іасона оставить Іерусалимъ. Онъ явился узурпаторомъ первосвященническаго достоинства уже въ полномъ смыслѣ этого слова, такъ какъ, по увѣренію Люціуса[2]), онъ не принадлежалъ даже къ колѣну Левіину, а происходилъ изъ Веніаминова колѣна. «Не доставало, говоритъ Люціусъ, только еще этого послѣдняго униженія и безчестія этого нѣкогда столь славнаго достоинства, представитель котораго долженъ былъ особенно ревновать о высочайшей святости[3]), который своимъ грѣхомъ навлекалъ вину на цѣлый народъ[4]), который по закону долженъ былъ происходить изъ дома Ааронова, а по древнему обычаю, изъ первосвященнической фамиліи,—не доставало только этого, что-бы вызвать къ нему общее презрѣніе (um sie in allgemeine Missachtung zu bringen) у всякаго, кому была дорога святость его религіи». Дѣйствія Менелая въ санѣ первосвященника, десять лѣтъ занимавшаго этотъ высочайшій духовный санъ іудеевъ, были столь-же беззаконны, какъ незаконно было и самое вступленіе его въ должность. Онъ храмовымъ сокровищемъ подкупаетъ Андроника, грабитъ съ своимъ единомысленнымъ братомъ Лизимахомъ храмъ, подкупаетъ Птоломея, казнитъ трехъ обвинителей, выступившихъ противъ него съ обличеніями, запутываетъ народъ въ междоусобную войну съ Іасономъ, вызываетъ своими нечестивыми поступками кровавое возстаніе, призываетъ на помощь Антіоха противъ своего собственнаго народа, энергично помогаетъ царю при ограбленіи храма и, наконецъ,—что составляетъ величайшее его преступленіе—убѣждаетъ Андроника казнить «князя союза», «помазанника Божія», первосвященника Онію III-го[5]). Преемникомъ нечестиваго Менелая былъ Алкимъ, оказавшійся нисколько не лучше двухъ своихъ означенныхъ предшественниковъ. Въ теченіе всего своего управленія онъ является только усерд-

---

1) 2 Макк. гл. IV.

2) Люціусъ ссылается въ этомъ случаѣ на 2 Макк. III, 4 и IV, 23.

3) Исх. XXVIII, 36—38.

4) Лев. IV, 3.

5) 2 Макк. IV, 34.

нымъ слугою сирійцевъ, со времени отъѣзда Вакхида изъ Іудеи стоитъ во главѣ сирійской военной силы, преслѣдуетъ ревнителей закона, вслѣдствіе чего нѣсколько разъ долженъ былъ оставлять Іерусалимъ, такъ какъ часто и иноземныя войска оказывались безсильными защитить его отъ гнѣва іудейскаго народа. Онъ умеръ уже въ 159-мъ году, начавъ «разрушать стѣну внутренняго двора храма»[1]), и іудейское преданіе отомстило ему за тѣ бѣдствія, которыхъ онъ былъ виною, тѣмъ, что изобразило его смерть по истинѣ ужасающимъ образомъ.

«Какое-же вліяніе, спрашиваетъ Люціусъ, могло оказать на ходъ развитія іудейской религіи это беззаконное, нечестивое, единственное въ своемъ родѣ по своему нечестію, первосвященническое управленіе (Hohenpriesterwirtschaft) при Іасонѣ, Менелаѣ и Алкимѣ? Этотъ вопросъ вполнѣ можетъ быть рѣшенъ, такъ какъ можно доказать, что поведеніе этихъ первосвященниковъ дѣйствовало на всѣхъ самымъ пагубнымъ и развращающимъ образомъ, что оно вызвало поруганіе древнихъ обычаевъ и послужило причиной къ безпримѣрнымъ въ іудейской исторіи беззаконіямъ». Однимъ изъ такихъ беззаконій, вызванныхъ именно нечестіемъ іерусалимскихъ первосвященниковъ, Люціусъ считаетъ основаніе Ониею (сыномъ Онія Праведнаго) новаго храма внѣ Іерусалима, —фактъ, которому, по замѣчанію Люціуса, большею частью придаютъ мало значенія, но въ которомъ однако нельзя не признать одного изъ самыхъ многознаменательныхъ событій всей послѣдующей религіозной исторіи. Люціусъ обстоятельно выясняетъ знаменательное значеніе этого факта, что-бы такимъ образомъ подготовить себѣ путь къ дальнѣйшему объясненію того отрицательнаго положенія, какое заняли по отношенію къ іерусалимскому храму ессеи. Какимъ образомъ, спрашиваетъ онъ, объяснить поступокъ младшаго Онія? Отрекся-ли онъ отъ древнихъ традицій истиннаго іудейства, его преданія и закона, подобно Іасону, Менелаю и Алкиму? Или-же, напротивъ того, не былъ-ли онъ такимъ же строгимъ ревнителемъ закона, какъ его отецъ, Онія Праведный, и не побудили-ли его къ основанію новаго храма единственно лишь беззаконныя стремленія іерусалимскихъ апостатовъ, которые не имѣли никакого права на первосвященническое достоинство, которые осквернили святилище Божіе и тѣмъ

---

1) 1 Макк. IX, 54. Эта стѣна служила перегородкой, отдѣлявшей собственно внутренній дворъ храма отъ двора язычниковъ.

самымъ лишали жертвы ихъ истинной цѣны,—не побудило-ли Онію все это къ такому поступку, который стоялъ въ противорѣчіи съ закономъ?

Люціусъ не сомнѣвается, что Онія руководился именно только этимъ послѣднимъ побужденіемъ, а предположеніе о связи его съ эллинистическою партіею онъ рѣшительно отвергаетъ на слѣдующихъ основаніяхъ. Прежде всего, говоритъ онъ, храмъ Онія былъ основанъ именно въ то время[1]), когда эллинистическая партія имѣла въ Іерусалимѣ преобладающее значеніе, а потому, если-бы Онія IV былъ солидаренъ въ стремленіяхъ съ этою партіею, то не понятно было-бы, почему онъ оставилъ Палестину и тѣмъ самымъ отказался отъ всѣхъ претензій на первосвященническое достоинство, которыя онъ, какъ единственный законный наслѣдникъ, былъ въ правѣ предъявить. Съ другой стороны, еще менѣе было-бы понятно поведеніе тѣхъ левитовъ и священниковъ изъ его рода, которые послѣдовали за нимъ въ Египетъ, слѣдовательно, отреклись совершенно отъ іерусалимскаго храма и нарушили законъ, не имѣя при этомъ надежды въ бѣдномъ храмѣ[2]) леонтопольскомъ достигнуть положенія, соотвѣтственнаго тому, отъ какого они отказались въ Іерусалимѣ. Далѣе, справедливость своего мнѣнія о причинахъ поступка Онія Люціусъ подтверждаетъ еще тѣмъ соображеніемъ, что палестинскіе учители, съ пламенною ревностью возставшіе противъ всего незаконнаго, не только не высказывали никакого обвинительнаго сужденія относительно храма Онія, но напротивъ того приписывали ему извѣстное полномочіе. Такое отношеніе сказалось въ слѣдующемъ опредѣленіи раввиновъ: «если-бы кто-либо далъ обѣщаніе принести жертву всесожженія съ оговоркой принести ее въ храмѣ Онія, то хотя онъ и обязанъ приносить жертвы въ Іерусалимѣ, но если исполнитъ свой обѣтъ въ храмѣ Онія, то и это будетъ хорошо»[3]). Точно такъ-же палестинскіе учители дозволяли всякому, давшему обѣтъ назорейства, разрѣшить этотъ обѣтъ по исполненіи дней назорейства и въ храмѣ Онія. Итакъ, по Люціусу, не связь съ греческой партіей, а напротивъ, то поношеніе первосвященническаго достоинства, какому подверглось это послѣд-

---

1) Въ 160-мъ году. См. Герцфельдъ. Gesch. des Volkes Israël. Bd. II, s. 559; Эвальдъ. Gesch. des Volkes Israël. Bd. IV, s. 463; Шюреръ. Lehrbuch d. Neutest. Zeitgeschichte. s. 637.

2) Bell. jud. VII, 10. 3. Antiqu. jud. XIII, 3. 3.

3) Іостъ. Gesch. des Judenthums. Bd. I, s. 118; Шюреръ. Op. cit. s. 638.

нее, находясь въ рукахъ нечестивыхъ и недостойныхъ людей, послужило однимъ изъ сильнѣйшихъ мотивовъ для вышеозначеннаго поступка Онiи IV-го. Однако этого, по мнѣнiю Люцiуса, было-бы еще не вполнѣ достаточно для того, что-бы уяснить, какимъ образомъ сынъ Онiи Праведнаго могъ считать себя въ правѣ, не смотря на явное противорѣчiе закону, воздвигнуть второй храмъ Iеговѣ. Поэтому въ дальнѣйшемъ разсужденiи своемъ онъ приводитъ болѣе серьезное, по его мнѣнiю, основанiе для этого факта. Послѣплѣнное iудейство, говоритъ онъ, придавало весьма большое значенiе преемственной передачѣ первосвященническаго достоинства отъ отца къ сыну[1]), а между тѣмъ этотъ порядокъ, ставшiй уже вслѣдствiе своей давности священнымъ закономъ, былъ вдругъ нарушенъ, когда по происканiямъ греческой партiи былъ отрѣшенъ отъ должности (а послѣ постыдно убитъ) первосвященникъ Онiя III-iй, и первосвященническое достоинство было дано не сыну Онiи, его законному преемнику, а другимъ людямъ. Но какимъ образомъ, продолжаетъ Люцiусъ, могли выступать предъ Всевышнимъ и примирять народъ съ Богомъ тѣ недостойные мужи, которые не происходили изъ фамилiи Садока (и въ одномъ случаѣ даже не изъ Левiина колѣна),—которые притомъ вступали въ тѣсныя сношенiя съ язычниками, преслѣдовали ревнителей закона, оскверняли святилище Божiе, расхищали храмовое сокровище—собственность Божiю?

Это поношенiе первосвященническаго достоинства, въ глазахъ всѣхъ истинныхъ ревнителей закона, необходимо имѣло своимъ слѣдствiемъ разстройство во всемъ культѣ; если храмъ iерусалимскiй находился въ вѣдѣнiи мужей, которые во всѣхъ отношенiяхъ были незаконными первосвященниками, то вслѣдствiе этого, говоритъ Люцiусъ, по воззрѣнiю iудеевъ, весь храмъ и жертвенное служенiе теряли все свое значенiе, и жертвы, совершаемыя такими священниками, считались незаконными, нечистыми и не имѣющими никакой цѣны. Въ виду означенныхъ причинъ, заключаетъ Люцiусъ, Онiя IV, который смотрѣлъ на себя, какъ на единственно законнаго священника, могъ считать себя въ правѣ, даже вопреки закону, приносить жертвы Богу и внѣ оскверненнаго храма,—могъ рѣшиться основать новое мѣсто для законнаго культа.

---

1) Antiqu. jud. XIII, 3. 4. Ср. Гейгеръ. Urschrift und Uebersetzungen der Bibel. s. 25.

Указавъ далѣе на то, что тотъ насильственный разрывъ съ древними священными традиціями, который выразился въ поставленіи послѣ Онія III-го незаконныхъ первосвященниковъ и вызвалъ основаніе новаго храма внѣ Іерусалима, не былъ загла-женъ въ іудействѣ также и въ то время, когда первосвященническое достоинство перешло къ династіи Асмонеевъ, такъ какъ эта фамилія, не принадлежа къ роду Аарона, не имѣла въ сущности никакого законнаго права на этотъ санъ,—Люціусъ заключаетъ: «итакъ, остается фактомъ, что во время сирійскихъ войнъ обнаружились многіе симптомы разложенія въ нѣдрахъ іудейства; что тогда на $3^1/_2$ года было прекращено храмовое служеніе и жертвоприношеніе въ Іерусалимѣ; что долгое время даже и послѣ вторичнаго освященія святилища не могли быть приносимы никакія законныя жертвы; что первосвященническое достоинство было поругано нечестивыми и незаконными носителями его и что это достоинство перешло, наконецъ, къ чуждой фамиліи, которая не могла имѣть на него никакого законнаго права,—что, однимъ словомъ, между низложеніемъ Онія Праведнаго въ 175 году и торжественнымъ утвержденіемъ въ первосвященническомъ достоинствѣ Симона въ 140 году находился промежутокъ времени въ 35 лѣтъ (цѣлый человѣческій возрастъ), исполненный безпорядковъ, мерзостей и беззаконій всякаго рода, что́, конечно, должно было оказывать рѣшительное вліяніе на религіозную жизнь іудейства. Несомнѣнно!—восклицаетъ Люціусъ—если гдѣ-либо мыслимо возникновеніе такой религіозной партіи, которая порвала связь съ господствующей традиціей, то это здѣсь,—и только здѣсь».

Помимо этихъ соображеній, основанныхъ на историческихъ данныхъ, еще также и другія основанія приводятъ Люціуса къ тому убѣжденію, что происхожденія ессенизма должно искать именно во время сирійскихъ войнъ. Между ними видное мѣсто занимаетъ этимологія имени ессеевъ. Люціусъ нисколько не сомнѣвается въ томъ, что это имя происходитъ отъ «ḥase=ḥasid (חסא=חסיד). Уже Филонъ, замѣчаетъ онъ, навѣрно желалъ указать на эту этимологію, когда онъ въ двухъ различныхъ мѣстахъ увѣрялъ, что ессеи (ἐσσαῖοι) получили свое имя «παρὰ τὴν ὁσιότητα»[1]), а еще въ одномъ мѣстѣ онъ уже прямо называетъ ессеевъ «ὅσιοι»[2]), каковой терминъ употребляютъ также

---

1) Praepar. evang. Lib. VIII, cap. 11. Quod omn. prob. Lib. p. 876. D.
2) Quod omn. prob. lib. p. 878. E.

в LXX для перевода еврейскаго חסידים (напр., псал. LXXVШ, 2). Точно также и Іосифъ имѣлъ въ виду, конечно, эту этимологію имени ессеевъ, когда онъ характеризовалъ ихъ (и именно при своемъ первомъ упоминаніи о нихъ въ Bell. jud. II, 8. 2), какъ людей, которые совершенно особеннымъ образомъ упражняются въ святости («σεμνότης»). Въ настоящее время это производство имени ессеевъ отъ hase большинствомъ изслѣдователей[1])—производятъ-ли они ессенизмъ изъ греческихъ, или-же изъ іудейскихъ вліяній—признается этимологически самымъ неоспоримымъ и во всѣхъ отношеніяхъ наиболѣе подходящимъ. Но если слово «ἐσσηνοί», продолжаетъ Люціусъ, равнозначуще съ «חסידים», «χασιδαῖοι», или «ἀσιδαῖοι», то весьма вѣроятной представляется связь ессеевъ съ тою партіею «асидеевъ», существованіе которыхъ намъ указывается во время сирійскихъ религіозныхъ войнъ[2]) и которые исчезаютъ изъ исторіи незадолго до выступленія ессеевъ. Существованіе связи между ессеями и асидеями представляется для Люціуса фактомъ тѣмъ болѣе несомнѣннымъ, что помимо сходства въ имени между ними обнаруживаются еще, по его мнѣнію, сходства и въ слѣдующихъ пунктахъ: 1, какъ и асидеи, ессеи составляли «συναγωγή», т. е. замкнутое общество; 2, какъ и асидеи, ессеи преслѣдовали чисто-религіозныя цѣли; 3, какъ и асидеи, изъ которыхъ всякій былъ «ἐκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ»[3]), также и ессеи были ревностными блюстителями закона, относившимися къ Моисею, т. е. къ закону, еще съ большимъ уваженіемъ, чѣмъ ихъ іудейскіе современники, и на дѣлѣ доказавшими, что они охотнѣе были готовы претерпѣть все, чѣмъ нарушить законъ[4]); 4, наконецъ, какъ и асидеи, которые тотчасъ по возстановленіи въ странѣ религіозной свободы просили мира[5]), также и ессеи по принципу до того были нерасположены къ войнѣ, что запрещали въ своемъ орденѣ приготовленіе какого-бы то ни было оружія.

Безъ сомнѣнія, замѣчаетъ Люціусъ, недостаточно одной случайности для того, что-бы объяснить всѣ эти сходства между благочестивыми мужами сирійскаго времени и благочестивыми, которые извѣстны намъ подъ именемъ ессеевъ. Недостаточно ея тѣмъ болѣе, что изъ первой книги Маккавейской можно также ука-

---

1) Франкель, Эвальдъ, Гитцигъ, Целлеръ, Де-Ветте и др.
2) 1 Макк. II, 42; III, 13; VII, 13.
3) „Сонзволяй закону“—1 Макк. II, 42.
4) Bell. jud. II, 8. 9—10.
5) 1 Макк. VII, 13.

зать еще и поводъ, благодаря которому изъ среды асидейской партіи возникъ ессенизмъ,—и даже причину того, почему онъ организовался не какъ либо иначе, а именно такъ, какъ мы его знаемъ изъ позднѣйшаго времени. Этимъ поводомъ, выясняетъ Люціусъ, могли послужить событія, описанныя въ VII главѣ первой книги Маккавейской. Мы узнаемъ оттуда, что асидеи держали сторону военной партіи только до тѣхъ поръ, пока продолжались религіозныя притѣсненія, пока сирійцы запрещали соблюдать отеческій законъ, пока храмъ находился въ рукахъ нечестивыхъ и незаконныхъ первосвященниковъ, какъ Менелай; но послѣ того какъ была пріобрѣтена религіозная свобода, и Асмонеи продолжали войну больше въ интересахъ политической независимости своей страны, чѣмъ въ интересахъ религіи, асидеи, «первые изъ сыновъ Израилевыхъ», объявили себя готовыми заключить миръ съ врагами и признали поставленнаго сирійцами первосвященника Алкима законнымъ верховнымъ главою, въ особенности потому, что онъ былъ изъ Ааронова рода. Алкимъ клятвенно обязался дать имъ и ихъ сотоварищамъ миръ, однако самымъ постыднымъ образомъ нарушилъ свою клятву и, приказавъ «схватить 60 человѣкъ изъ асидеевъ, умертвилъ ихъ въ одинъ день»[1]). Этотъ нечестивый поступокъ Алкима, естественно вызвавшій сильное ожесточеніе среди асидеевъ, долженъ былъ имѣть, по мнѣнію Люціуса, роковое значеніе для всей ихъ партіи. Необходимымъ слѣдствіемъ его было то, что асидеи «совершенно отреклись отъ Алкима и отъ находящагося въ его вѣдѣніи храмоваго культа, и имѣя за собою печальные примѣры беззаконій, совершавшихся на ихъ глазахъ въ послѣдніе двѣнадцать лѣтъ, когда святилище все время оставалось въ рукахъ недостойныхъ и незаконныхъ священниковъ, а также отчаиваясь въ будущемъ, они по необходимости должны были смотрѣть на этотъ разрывъ, какъ на продолжительный. Поэтому здѣсь именно, заключаетъ Люціусъ, слѣдуетъ искать происхожденія ессенизма», и въ подтвержденіе этого вывода онъ приводитъ еще слѣдующія три положенія: 1, въ ессенизмѣ, говоритъ онъ, безспорно, существуетъ разрывъ съ жертвеннымъ и храмовымъ культомъ,—разрывъ, возникновеніе котораго относить къ болѣе позднему времени мы не имѣемъ никакого права, тѣмъ болѣе, что и всѣ наши источники предполагаютъ его существовавшимъ издавна. Съ другой

---

1) 1 Макк. VII, 13—16.

стороны, безспорно также, что этотъ разрывъ (особенно, если взять во вниманіе, что ессеи ставили законъ еще выше, чѣмъ всѣ прочіе іудеи) не могъ развиться у нихъ постепенно въ спокойныя времена, при полномъ порядкѣ во всемъ строѣ жизни, а напротивъ того долженъ былъ возникнуть насильственно, разомъ («mit einem Male), во времена революціи и нарушенія всего прежняго строя жизни. 2, Теперь мы знаемъ, что уже во время сирійскихъ войнъ существовала тѣсно замкнутая религіозная партія, состоявшая изъ «благочестивыхъ» мужей, строгихъ ревнителей закона, и что когда эти послѣдніе послѣ долгихъ лѣтъ снова готовы были присоединиться къ святилищу, то іудейскій первосвященникъ совершилъ по отношенію къ нимъ гнусное преступленіе, нарушивъ клятву и казнивъ изъ нихъ 60 человѣкъ. 3, Десятилѣтіемъ позже выступаетъ предъ нами другая религіозная партія, съ тѣмъ-же самымъ именемъ, тою-же ревностью къ закону, съ тѣмъ-же расположеніемъ къ миру; она отличается отъ первой только тѣмъ, что совершенно порвала всякую связь съ храмовымъ культомъ. Итакъ, въ виду этого, какъ можно не искать происхожденія ессенизма именно здѣсь?—повторяетъ еще разъ Люціусъ.

Указавши поводъ къ происхожденію ессенизма въ нечестивомъ поступкѣ Алкима, заставившемъ асидеевъ, подобно Оніи Младшему, вполнѣ сознательно прекратить всякое общеніе съ храмомъ іерусалимскимъ, Люціусъ вслѣдъ затѣмъ продолжаетъ: «также и всѣ особенности ессенизма объясняются вполнѣ удовлетворительно, если именно согласиться, что ессеи сознательнымъ образомъ («in bewusster Weise») порвали связь съ жертвеннымъ и храмовымъ служеніемъ». Это положеніе Люціусъ развиваетъ такимъ образомъ: если-бы благочестивые, говоритъ онъ, отреклись отъ храмоваго культа, то имъ немедленно представился-бы вопросъ, который они никакъ не могли оставить безъ рѣшенія,—вопросъ именно о томъ, могутъ-ли они оставаться вѣрными закону іудеями, не участвуя въ храмовомъ служеніи и не принося тамъ даже жертвъ грѣха и вины? На этотъ вопросъ могла дать отвѣтъ только книга закона, и естественно—закона, истолкованнаго въ смыслѣ ихъ времени. Что касается всеобщей заповѣди о посѣщеніи Іерусалима для того, что-бы фактически засвидѣтельствовать свое участіе въ общественномъ храмовомъ служеніи, то она, говоритъ Люціусъ, въ іудействѣ позднѣйшаго времени была соблюдаема довольно слабо, какъ это иначе и не могло быть, такъ какъ

законъ «былъ разсчитанъ для страны пространствомъ въ нѣсколько квадратныхъ миль»[1]), а не для великаго народа. Поэтому случалось, что «многіе рѣдко приходили въ Іерусалимъ, нѣкоторые же совершенно не приходили, и отъ этого однако не становились апостатами»[2]). Иначе однако, продолжаетъ Люціусъ, было съ тѣми жертвами, которыхъ требовалъ законъ именно отъ отдѣльныхъ лицъ, и притомъ требовалъ съ гораздо большею настойчивостью, чѣмъ личнаго участія въ общественномъ храмовомъ богослуженіи. Какимъ-же образомъ строго держащійся закона іудей могъ обойтись безъ исполненія этихъ заповѣдей?

Для выясненія этого важнаго пункта Люціусъ представляетъ выдержки изъ закона (книги Левитъ), въ которыхъ, по его мнѣнію, настойчивѣе всего (am eindringlichsten) требуется принесеніе жертвъ повинности. Эти случаи слѣдующіе:

Лев. IV, 2. «Если какая душа согрѣшитъ ***по ошибкѣ*** противъ какихъ-либо заповѣдей Господнихъ и сдѣлаетъ что-нибудь, чего не должно дѣлать». Частнѣе:

Лев. V, 1. «Если кто согрѣшитъ тѣмъ, что слышалъ голосъ проклятія и былъ свидѣтелемъ, или видѣлъ, или зналъ, ***но не объявилъ***, то онъ понесетъ на себѣ грѣхъ».

Лев. V, 2. «Если кто-либо прикоснется ***къ чему-нибудь нечистому*** (напр., къ трупу нечистаго звѣря и т. п.), но не зналъ того, то онъ нечистъ и виновенъ».

Лев. V, 3. «Или если прикоснется ***къ нечистотѣ человѣческой***, какая бы то ни была нечистота, отъ которой оскверняются, и онъ не зналъ того, но послѣ узнаетъ; то онъ виновенъ».

Лев. V, 4. «Или если кто безразсудно устами своими ***поклянется*** сдѣлать что-либо худое или доброе, какое-бы то ни было дѣло, въ которомъ ***люди безразсудно клянутся***, и онъ не зналъ того, но послѣ узнаетъ; то онъ виновенъ въ томъ».

Лев. VI, 2—5. «Если кто согрѣшитъ и сдѣлаетъ преступленіе предъ Господомъ и запрется предъ ближнимъ своимъ въ томъ, что̀ ему поручено, или у него положено, или имъ похищено, или ***обманетъ ближняго своего***, или найдетъ потерянное и запрется въ томъ, и поклянется ложно въ чемъ-нибудь, что̀ люди дѣлаютъ и тѣмъ грѣшатъ: то согрѣшивъ и сдѣлавшись виновнымъ, онъ долженъ возвратить похищенное, ***что похитилъ***,

---

[1]) Reuss въ Herzog's Real-Encyklopädie. Bd. XI, s. 497.

[2]) Reuss въ Schenkel's Bibel-Lexicon. Bd. III, s 442.

или отнятое, что отнялъ... или если онъ въ чемъ поклялся ложно, то долженъ отдать сполна и приложить къ тому пятую долю и отдать тому, кому принадлежитъ, въ день приношенія жертвы повинности».

Понятно!—восклицаетъ послѣ этого Люціусъ, не можетъ быть никакой необходимости въ принесеніи жертвы вины, если только всѣ стремленія ессеевъ преимущественно и направлялись именно къ тому, что-бы избѣжать перечисленныхъ здѣсь случаевъ такихъ грѣховъ, которые могли быть искуплены только жертвой вины. «Изъ этого мѣста закона, продолжаетъ онъ далѣе, можно объяснить происхожденіе почти всѣхъ ессейскихъ обычаевъ и нравственныхъ требованій».

Эта «mania purifica», эта постоянная боязнь ессеевъ лишиться левитской чистоты, которая побуждала ихъ при всякомъ соприкосновеніи съ внѣшнимъ міромъ (даже съ сочленами ордена низшей ступени, въ законной чистотѣ которыхъ они не могли быть вполнѣ увѣрены) подвергаться омовеніямъ и кромѣ того предписывать ежедневныя омовенія для очищенія случайнаго, безсознательнаго осквернения,—имѣетъ свое основаніе въ законѣ Лев. V, 1. Столь странные обычаи, соблюдаемые ессеями при отправленіи естественныхъ нуждъ, находятъ для себя объясненіе въ книгѣ Лев. V, 3, а также во Второз. XXIII, 13—14, гдѣ предписуется закрывать свою срамоту. Запрещеніе у ессеевъ клятвы есть простое слѣдствіе Лев. V, 4. Что-бы не клясться безразсудно и не учинять клятвопреступленія, запрещается всякая клятва вообще[1]). Воздержаніе ессеевъ отъ занятія торговлей и отъ всего, что можетъ возбуждать алчность, ихъ обѣтъ «сохранять душу чистою отъ несправедливой корысти»[2]) объясняется изъ Лев. VI, 2—5. Такъ сильно оттѣняемое въ ессейской клятвѣ обязательство «всегда ненавидѣть несправедливыхъ и держать сторону правыхъ», а также «всегда изобличать лжецовъ» —было слѣдствіемъ Лев. V, 2. Столь мелочное выполненіе ессеями во всѣхъ пунктахъ всѣхъ предписаній закона, въ чемъ они далеко превосходили остальныхъ іудеевъ, имѣетъ своимъ основаніемъ общую заповѣдь закона, высказанную въ Лев. IV, 2. Если-бы всѣ указанныя здѣсь мѣста закона, говоритъ Люціусъ, находились порознь, въ разныхъ мѣстахъ торы, то высказанный нами взглядъ имѣлъ-бы менѣе

---

1) Bell. jud. II, 8. 6.

2) Bell. jud. II, 8. 7.

законъ «былъ разсчитанъ для страны пространствомъ въ нѣсколько квадратныхъ миль»[1]), а не для великаго народа. Поэтому случалось, что «многіе рѣдко приходили въ Іерусалимъ, нѣкоторые же совершенно не приходили, и отъ этого однако не становились апостатами»[2]). Иначе однако, продолжаетъ Люціусъ, было съ тѣми жертвами, которыхъ требовалъ законъ именно отъ отдѣльныхъ лицъ, и притомъ требовалъ съ гораздо большею настойчивостью, чѣмъ личнаго участія въ общественномъ храмовомъ богослуженіи. Какимъ-же образомъ строго держащійся закона іудей могъ обойтись безъ исполненія этихъ заповѣдей?

Для выясненія этого важнаго пункта Люціусъ представляетъ выдержки изъ закона (книги Левитъ), въ которыхъ, по его мнѣнію, настойчивѣе всего (am eindringlichsten) требуется принесеніе жертвъ повинности. Эти случаи слѣдующіе:

Лев. IV, 2. «Если какая душа согрѣшитъ ***по ошибкѣ*** противъ какихъ-либо заповѣдей Господнихъ и сдѣлаетъ что-нибудь, чего не должно дѣлать». Частнѣе:

Лев. V, 1. «Если кто согрѣшитъ тѣмъ, что слышалъ голосъ проклятія и былъ свидѣтелемъ, или видѣлъ, или зналъ, ***но не объявилъ***, то онъ понесетъ на себѣ грѣхъ».

Лев. V, 2. «Если кто-либо прикоснется ***къ чему-нибудь нечистому*** (напр., къ трупу нечистаго звѣря и т. п.), но не зналъ того, то онъ нечистъ и виновенъ».

Лев. V, 3. «Или если прикоснется ***къ нечистотѣ человѣческой***, какая бы то ни была нечистота, отъ которой оскверняются, и онъ не зналъ того, но послѣ узнаетъ; то онъ виновенъ».

Лев. V, 4. «Или если кто безразсудно устами своими ***поклянется*** сдѣлать что-либо худое или доброе, какое-бы то ни было дѣло, въ которомъ ***люди безразсудно клянутся***, и онъ не зналъ того, но послѣ узнаетъ; то онъ виновенъ въ томъ».

Лев. VI, 2—5. «Если кто согрѣшитъ и сдѣлаетъ преступленіе предъ Господомъ и запрется предъ ближнимъ своимъ въ томъ, что̀ ему поручено, или у него положено, или имъ похищено, или ***обманетъ ближняго своего***, или найдетъ потерянное и запрется въ томъ, и поклянется ложно въ чемъ-нибудь, что̀ люди дѣлаютъ и тѣмъ грѣшатъ: то согрѣшивъ и сдѣлавшись виновнымъ, онъ долженъ возвратить похищенное, ***что похитилъ***,

---

[1]) Reuss въ Herzog's Real-Encyklopädie. Bd. XI, s. 497.

[2]) Reuss въ Schenkel's Bibel-Lexicon. Bd. III, s 442.

или отнятое, что отнялъ... или если онъ въ чемъ поклялся ложно, то долженъ отдать сполна и приложить къ тому пятую долю и отдать тому, кому принадлежитъ, въ день приношенія жертвы повинности».

Понятно!—восклицаетъ послѣ этого Люціусъ, не можетъ быть никакой необходимости въ принесеніи жертвы вины, если только всѣ стремленія ессеевъ преимущественно и направлялись именно къ тому, что-бы избѣжать перечисленныхъ здѣсь случаевъ такихъ грѣховъ, которые могли быть искуплены только жертвой вины. «Изъ этого мѣста закона, продолжаетъ онъ далѣе, можно объяснить происхожденіе почти всѣхъ ессейскихъ обычаевъ и нравственныхъ требованій».

Эта «mania purifica», эта постоянная боязнь ессеевъ лишиться левитской чистоты, которая побуждала ихъ при всякомъ соприкосновеніи съ внѣшнимъ міромъ (даже съ сочленами ордена низшей ступени, въ законной чистотѣ которыхъ они не могли быть вполнѣ увѣрены) подвергаться омовеніямъ и кромѣ того предписывать ежедневныя омовенія для очищенія случайнаго, безсознательнаго осквернѣнія,—имѣетъ свое основаніе въ законѣ Лев. V, 1. Столь странные обычаи, соблюдаемые ессеями при отправленіи естественныхъ нуждъ, находятъ для себя объясненіе въ книгѣ Лев. V, 3, а также во Второз. XXIII, 13—14, гдѣ предписуется закрывать свою срамоту. Запрещеніе у ессеевъ клятвы есть простое слѣдствіе Лев. V, 4. Что-бы не клясться безразсудно и не учинять клятвопреступленія, запрещается всякая клятва вообще[1]). Воздержаніе ессеевъ отъ занятія торговлей и отъ всего, что можетъ возбуждать алчность, ихъ обѣтъ «сохранять душу чистою отъ несправедливой корысти»[2]) объясняется изъ Лев. VI, 2—5. Такъ сильно оттѣняемое въ ессейской клятвѣ обязательство «всегда ненавидѣть несправедливыхъ и держать сторону правыхъ», а также «всегда изобличать лжецовъ» —было слѣдствіемъ Лев. V, 2. Столь мелочное выполненіе ессеями во всѣхъ пунктахъ всѣхъ предписаній закона, въ чемъ они далеко превосходили остальныхъ іудеевъ, имѣетъ своимъ основаніемъ общую заповѣдь закона, высказанную въ Лев. IV, 2. Если-бы всѣ указанныя здѣсь мѣста закона, говоритъ Люціусъ, находились порознь, въ разныхъ мѣстахъ торы, то высказанный нами взглядъ имѣлъ-бы менѣе

---

1) Bell. jud. II, 8. 6.

2) Bell. jud. II, 8. 7.

основаній для себя, но всѣ эти повелѣнія содержатся въ одном мѣстѣ и не было нужды въ методическомъ объединеніи ихъ. Ес ессеи, порвавши связь съ храмовымъ культомъ, неизбѣжно дол ны были встрѣтиться съ этими повелѣніями, то, съ другой ст роны, они были въ состояніи обойти ихъ, избѣгая тѣхъ оскве неній и грѣховъ, для которыхъ законъ предписывалъ очистител ную жертву. Итакъ, заключаетъ Люціусъ, разрывъ съ храмовым культомъ составляетъ не только причину, которая вызвала е сенизмъ, какъ таковой, къ жизни, но также и причину, поч му ессенизмъ организовался именно такъ, какъ мы его знаем изъ исторіи.

Остальныя особенности ессенизма Люціусъ также не счит етъ затруднительнымъ объяснить съ точки зрѣнія своей теорі Вотъ что говоритъ онъ объ общественныхъ трапезахъ ессеевъ, их общеніи имуществъ и корпоративномъ образѣ жизни. Уже вслѣ ствіе того оппозиціоннаго положенія, какое заняли оскорблен Алкимомъ асидеи по отношенію къ іерусалимскому священств необходимо должно было развиться и усилиться въ ихъ сред чувство солидарности и взаимной связи, которое еще ранѣе мог объединять членовъ «συναγωγή»: асидеи, какъ члены одной парті должны были еще тѣснѣе сплотиться другъ съ другомъ, чѣм это было прежде. Но помимо этого общаго основанія были еи и другія причины взаимнаго единенія ессеевъ. Объ Маккавейск книги свидѣтельствуютъ о томъ[1]), что благочестивые іудеи время сирійскихъ преслѣдованій находились въ постоянномъ стр хѣ, какъ-бы не согрѣшить чрезъ вкушеніе нечистой пищи, именно не только такой пищи, которая прямо была запреще закономъ, но даже и такой, которая происходила отъ язычников такъ какъ все, что̀ производила языческая почва, у іудеевъ сч талось нечистымъ[2]). Такой страхъ въ особенности увеличил тогда, когда Антіохъ Епифанъ не только отмѣнилъ издан Антіохомъ Великимъ запрещеніе ввозить въ Іерусалимъ мя или кожи животныхъ, нечистыхъ по закону іудейскому[3]), но еи нарочито, можно сказать, какъ-бы наводнилъ іудейскую стра нечистыми языческими съѣстными припасами. Отсюда объясняет то, что многіе въ народѣ охотнѣе принимали смерть, чѣмъ р

---

1) 1 Макк. I, 62; 2 Макк. V, 27; VII, 1 и слѣд.

2) Осія IX, 3; ср. Ам. VII, 17. Герцфельдъ. Gesch. des Volkes Isra Bd. II, s. 152.

3) Antiqu. jud. XII, 3. 4.

шались отвѣдать нечистой пищи[1]), а «Іуда съ своими приверженцами жилъ въ горахъ по подобію звѣрей, питаясь травами (слѣдовательно, не употребляя ничего варенаго), что-бы не сдѣлаться причастнымъ осквернения (πρὸς τὸ μὴ μετασχεῖν τοῦ μολυσμοῦ)»[2]). Что-бы избѣжать постоянной опасности согрѣшить чрезъ вкушеніе нечистой пищи, члены новой партіи благочестивыхъ, говоритъ Люціусъ, рѣшили не употреблять никакой такой пищи, происхожденія которой они не знали,—никакой пищи, относительно которой они не были увѣрены, что она левитски чиста, приготовлена чистыми руками, въ чистыхъ сосудахъ и на чистыхъ дровахъ[3]). Но такъ какъ каждому въ отдѣльности не было возможности надзирать за способомъ приготовленія своихъ кушаній, то ессеи и ввели у себя общія трапезы, избирая изъ своей среды особыхъ лицъ[4]), которымъ ввѣрялось должное приготовленіе пищи.

Такимъ образомъ первоначальное происхожденіе ессейскихъ общихъ трапезъ объясняется, по Люціусу, прежде всего только боязнью ессеевъ предъ осквернениемъ нечистою пищею. Лишь позднѣе ессеи могли приписать своимъ трапезамъ извѣстное богослужебное значеніе и видѣть въ нихъ эквивалентъ жертвъ. Но побужденіемъ къ этому, по Люціусу, могли послужить не столько спеціально-ессейскія, сколько обще-іудейскія воззрѣнія, такъ какъ, говоритъ онъ, не только палестинскіе іуден, но и іудеи разсѣянія приписывали своимъ субботнимъ общимъ трапезамъ извѣстный богослужебный характеръ и считали ихъ почти столько-же священными и угодными Богу, какъ жертвенныя и пасхальныя трапезы, которымъ они, впрочемъ, явно подражали.

Необходимымъ слѣдствіемъ этихъ общихъ трапезъ было въ ессенизмѣ общеніе имуществъ, а также и та орденская организація съ выборными священниками—поварами, управителями и распорядителями, о которой разсказываетъ намъ Іосифъ. Вмѣстѣ съ этимъ были даны достаточные мотивы для корпоративной жизни ессеевъ, для образованія тѣхъ ессейскихъ ассоціацій, какія существовали во время Филона и Флавія.

Оказываемое ессеями предпочтеніе деревенской жизни[5]) имѣетъ, конечно, свое основаніе въ томъ, что въ деревняхъ они легче,

---

1) 1 Макк. VII, 1—42.

2) 2 Макк. V, 27.

3) Ширеръ. Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte. s. 492 и 387.

4) „Самыхъ надежныхъ членовъ секты"—см. Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

5) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

чѣмъ въ городахъ, могли сохранять себя отъ всякаго нечистаго соприкосновенія и съ большимъ удобствомъ могли осуществлять свои жизненные идеалы. Поэтому и рабы не могли имѣть мѣста въ ихъ колоніяхъ, такъ какъ они представляли-бы постоянную опасность для чистоты ессеевъ, да кромѣ того при общеніи имуществъ и единеніи всѣхъ членовъ секты не трудно было обходиться и безъ нихъ.

Подобнымъ-же практическимъ взглядомъ было обусловлено также и отношеніе ессеевъ къ женскому полу. Филонъ, замѣчаетъ Люціусъ, вполнѣ правъ, объявляя брачную жизнь несовмѣстимой съ общей жизнью и общеніемъ имуществъ[1]). Но Люціусъ не упускаетъ при этомъ указать, какъ на основаніе безбрачія ессеевъ, также и на то обстоятельство, что ессеи, безъ сомнѣнія, раздѣляли со многими современными имъ іудеями «ветхозавѣтное воззрѣніе о нечистотѣ супружескаго сношенія»[2]).

Люціусъ, какъ мы упоминали уже выше, не допускаетъ существованія у ессеевъ воздержанія отъ употребленія мяса и вина, а воздержаніе ихъ отъ помазанія масломъ онъ объясняетъ просто тѣмъ обстоятельствомъ, что ессеи, какъ и всѣ прочіе іудеи того времени[3]), опасались какъ-бы не оскверниться такимъ масломъ, которое было приготовлено не-іудеемъ, или которое даже только подверглось прикосновенію со стороны язычника.

Дѣленіе ессеевъ на 4 степени явилось уже, вѣроятно, какъ результатъ многолѣтнихъ опытовъ; но различныя степени новиціата, замѣчаетъ Люціусъ, могли оказываться полезными для ессеевъ въ тѣхъ видахъ, что-бы избѣжать принятія въ орденъ недостойныхъ, которые иначе подвергли-бы опасности святость всего общества. Во избѣжаніе этого явилась у ессеевъ клятвенная формула, которую долженъ былъ произносить каждый членъ при своемъ вступленіи въ орденъ. Анализируя содержаніе этой вступительной клятвы, Люціусъ обращаетъ, между прочимъ, вниманіе на то, что первая часть ея, содержащая религіозные и нравственные идеалы ессеевъ, въ своихъ отдѣльныхъ чертахъ имѣетъ много сходства съ псалмомъ XIV-мъ, въ которомъ «представленъ идеальное изображеніе благочестиваго израильтянина». Въ виду этого Люціусъ не сомнѣвается, что ессейская клятва находится въ зависимости именно отъ этого псалма, и это согласіе, говоритъ

1) Praeparat. evang. Lib. VIII, cap. 1.

2) Лев. XV, 16—18. Ср. Іосеф. Флав. Contra Apion. Lib. II. cap. 24.

3) Antiquit. jud. XII, 3. 1.

онъ въ заключеніе своей теоріи, также доказываетъ, что существовало великое сродство между ессенизмомъ и кружками благочестивыхъ, изъ среды которыхъ, какъ думаетъ Люціусъ[1]), вышелъ также и этотъ псаломъ[2]).

Теорія Люціуса, по нашему мнѣнію, имѣетъ за собою несомнѣнныя достоинства и преимущества сравнительно съ другими, разсмотрѣнными нами выше теоріями, такъ какъ, во-первыхъ, она основывается на строго историческихъ данныхъ и поставляетъ происхожденіе ессенизма въ тѣсную связь съ фактами изъ жизни іудейскаго народа въ эпоху Селевкидовъ (къ какому времени съ значительной вѣроятностью можно пріурочивать происхожденіе этой секты), а во-вторыхъ, такъ какъ она вполнѣ удачно разрѣшаетъ одинъ изъ труднѣйшихъ пунктовъ въ вопросѣ объ ессенизмѣ, предлагая весьма правдоподобное объясненіе того, почему и какимъ образомъ могло произойти въ этой сектѣ отверженіе храмовыхъ жертвъ, составляющее характернѣйшую черту ессейства. Люціусъ прямо приступаетъ къ рѣшенію этого послѣдняго вопроса, и для надлежащаго уясненія его онъ обращается къ тѣмъ историческимъ даннымъ, которыя, по его мнѣнію, болѣе всего могутъ способствовать освѣщенію дѣла. Охарактеризовавъ недостойное поведеніе и безпорядочное управленіе Садокитскихъ первосвященниковъ—представителей верховной власти въ эпоху Селевкидовъ, удачно освѣтивъ поступокъ Оніи Младшаго, вопреки закону построившаго храмъ Іеговѣ въ Леонтополѣ, отмѣтивъ недостойное поведеніе первосвященника Алкима по отношенію къ благочестивымъ асидеямъ и указавъ на полную вѣроятность близкой, непосредственной связи этихъ послѣднихъ съ ессеями,—Люціусъ на основаніи всего этого приходитъ къ тому выводу, что ессеи вполнѣ сознательно порвали всякую связь съ храмовымъ священствомъ и съ храмовымъ культомъ, что, по его мнѣнію, и послужило причиною ихъ обособленія; а затѣмъ сопоставивъ этотъ свой выводъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и основной

---

1) Если и не соглашаться съ мнѣніемъ Люціуса о происхожденіи этого, несомнѣнно Давидова (см. Вишняковъ. О происхожденіи псалтири, стр. 219—220), псалма изъ кружковъ „благочестивыхъ", то во всякомъ случаѣ указываемое Люціусомъ сходство его по содержанію со вступительной клятвой ессеевъ довольно знаменательно, и оно также можетъ служить важнымъ аргументомъ въ пользу чисто палестинскаго происхожденія ессейской секты, желавшей руководиться въ своей нравственной жизни только священными произведеніями своего народа.

2) Люціусъ. Der Essenismus. s. 75—108.

принципъ своей теоріи, съ нѣкоторыми мѣстами книги Левитъ. Люціусъ дѣлаетъ попытку объяснить отсюда и всѣ особенности ессенизма, заявляя, что «разрывъ съ храмовымъ культомъ послужилъ причиною не только самого возникновенія ессенизма, но и того, почему ессенизмъ организовался именно такъ, какъ мы его знаемъ изъ исторіи»[1]).

Изъ приведеннаго очерка теоріи Люціуса видно, что названный ученый весьма удачно сумѣлъ подобрать въ исторіи послѣплѣннаго іудейства цѣлесообразныя данныя и дать имъ надлежащее освѣщеніе для того, что-бы сообщить убѣдительность какъ основной мысли своей теоріи, утверждающей присутствіе въ ессенизмѣ сознательной оппозиціи противъ храмоваго священства, такъ и многимъ, вытекающимъ изъ нея дальнѣйшимъ выводамъ. Справедливость однако требуетъ замѣтить, что хотя теорія Люціуса и имѣетъ нѣкоторыя положительныя достоинства, тѣмъ не менѣе нельзя безъ всякихъ оговорокъ принимать ее цѣликомъ и безусловно соглашаться со всѣми ея выводами и положеніями, какъ и вообще нельзя сказать того, что-бы теорія эта не оставляла уже ничего необъясненнымъ въ ессенизмѣ и была чужда всякихъ недостатковъ.

Самый существенный недостатокъ теоріи Люціуса, по нашему мнѣнію, заключается въ томъ, что въ ней преобладающее значеніе занимаютъ элементы отрицательные, а не положительные: Люціусъ все въ ессенизмѣ—и самое возникновеніе его, и основной его характеръ, и всѣ его особенности—хочетъ вывести изъ одного только *отрицательнаго* основанія,—изъ недовольства представителями священства, послѣдствіемъ котораго было, по его мнѣнію, отверженіе храмоваго богослуженія, не указывая при этомъ никакихъ *положительныхъ* данныхъ, которыя объясняли-бы, почему ессенизмъ развился въ томъ именно направленіи и усвоилъ себѣ всѣ тѣ отличительныя особенности, какія удостовѣряются намъ показаніями источниковъ. Между тѣмъ указанный Люціусомъ принципъ можетъ быть признанъ вполнѣ достаточнымъ только для объясненія первоначальнаго зарожденія ессенизма и происхожденія нѣкоторыхъ его особенностей, какъ напр. замкнутости и изолированности ессеевъ, ихъ тщательной заботливости о сохраненіи левитской чистоты, ихъ мнительной боязни осквернения, совмѣстнаго образа жизни, пожалуй, даже

1) Люціусъ. Der Essenismus. s 101.

ихъ общественныхъ трапезъ и общенія имуществъ; но всѣ тѣ учрежденія, обычаи и воззрѣнія ессеевъ, какія извѣстны намъ по сообщеніямъ нашихъ источниковъ, изъ означеннаго принципа съ полною логичностью и основательностью выведены быть не могутъ, а нуждаются для своего объясненія въ какомъ-либо иномъ положительномъ принципѣ, положенномъ въ основу ессейской секты и обусловившемъ собою все ея дальнѣйшее развитіе.

Недостаточность выставленнаго Люціусомъ принципа сказывается даже и въ томъ пунктѣ, который касается замѣны ессеями храмовыхъ жертвъ своими очищеніями. Люціусъ слишкомъ просто рѣшаетъ это дѣло: ессеи, говоритъ онъ, не имѣя возможности послѣ своего отреченія отъ храмоваго культа и священства приносить жертвы вины, рѣшили всячески избѣгать тѣхъ грѣховъ, неровностей и оскверненій, за которыя по закону положено было принесеніе этихъ жертвъ, но такъ какъ, очевидно, на практикѣ это было не осуществимо, то ессеи скоро замѣнили жертвы своими особыми священнодѣйствіями, которыя они съ тѣхъ поръ и стали практиковать въ своей средѣ. Здѣсь, по нашему мнѣнію, у Люціуса недостаетъ строгой послѣдовательности въ выводѣ, а допускается нѣкоторый логическій скачокъ: онъ надлежащимъ образомъ не выясняетъ того, какимъ образомъ ессеи, не смотря на то, что они вполнѣ сознавали обязательность постановленія закона касательно принесенія жертвъ вины, тѣмъ не менѣе такъ, повидимому, легко пришли къ рѣшенію замѣнить ихъ другими искупительными средствами, которыя они стали даже рѣшительно предпочитать храмовымъ жертвамъ, какъ-бы считая ихъ болѣе цѣлесообразными, чѣмъ эти послѣднія. Одного недовольства представителями священства и сознательной оппозиціи противъ нихъ, по нашему мнѣнію, въ этомъ случаѣ было еще недостаточно: тутъ нужно было какое-либо болѣе серьезное основаніе, которымъ-бы ессеи могли оправдывать свой поступокъ, нужны были также извѣстные прецеденты въ предшествующей исторіи іудейства, подготовившіе и облегчившіе ессеямъ переходъ къ усвоенной ими религіозной практикѣ.

Такимъ образомъ тотъ выводъ Люціуса, что «разрывъ съ храмовымъ культомъ составляетъ причину не только самого возникновенія ессенизма, но также и причину того, почему онъ организовался именно такъ, какъ мы его знаемъ изъ исторіи», не можетъ быть принятъ во всемъ своемъ объемѣ, а неизбѣжно долженъ быть въ значительной степени ограниченъ, такъ

какъ вторая половина его представляется недостаточно обоснованною. Что-же касается первой половины означеннаго вывода Люціуса, то хотя мы признаемъ полную справедливость высказанной здѣсь мысли, вполнѣ раздѣляя тотъ взглядъ, что ессенизмъ обязанъ своимъ происхожденіемъ сознательной оппозиціи извѣстной части іудеевъ противъ храмоваго священства и культа, тѣмъ не менѣе мы считаемъ необходимымъ пополнить аргументацію Люціуса нѣкоторыми новыми, основанными на историческихъ фактахъ, данными и соображеніями, которыя, съ одной стороны, могутъ способствовать лучшему уясненію нѣкоторыхъ недостаточно освѣщенныхъ Люціусомъ пунктовъ, могущихъ вызывать еще недоумѣнія, а съ другой стороны, могутъ пролить новый свѣтъ на образованіе ессенизма.

Такъ, у Люціуса, по нашему мнѣнію, не съ достаточною полнотою очерчено религіозно-нравственное состояніе іудейскаго народа въ эпоху предъ образованіемъ ессенизма, недостаточно аргументирована возможность метаморфозы асидеевъ въ ессеевъ, что можно обставить болѣе убѣдительными доказательствами, не освѣщенъ надлежащимъ образомъ и со всѣхъ сторонъ поступокъ Алкима по отношенію къ асидеямъ и не выяснены всѣ возможныя его послѣдствія и, наконецъ, самый моментъ окончательнаго отдѣленія ессеевъ отъ общенаціональной жизни охарактеризованъ не вполнѣ рельефно и указанъ даже едва-ли вполнѣ вѣрно.

Эти пробѣлы и недомолвки, допущенные Люціусомъ, мы постараемся восполнить въ слѣдующей главѣ, въ которой вмѣстѣ съ тѣмъ мы позволимъ себѣ высказать и свое посильное сужденіе относительно тѣхъ факторовъ іудейской исторіи, какіе, по нашему мнѣнію, болѣе всего могли способствовать возникновенію ессенизма, и относительно тѣхъ положительныхъ принциповъ, какіе легли въ основу этой секты и, сдѣлавшись ея руководственными началами, дали ей то направленіе и развитіе, какое удостовѣряется намъ показаніями источниковъ.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Общій очеркъ религіозно-нравственнаго состоянія послѣплѣннаго іудейства; причины, вызвавшія возникновеніе ессенизма и обусловившія собою его дальнѣйшее развитіе; значеніе ессенизма въ исторіи іудейства.

Хотя происхожденіе ессенизма облегчено покровомъ таинственности, тѣмъ не менѣе съ полною вѣроятностью можно утверждать, что эта секта образовалась въ іудействѣ никакъ не ранѣе времени возвращенія іудеевъ изъ плѣна вавилонскаго и никакъ не позже втораго дохристіанскаго вѣка. Эти хронологическія даты, опредѣляющія собою тотъ періодъ времени, къ которому слѣдуетъ относить происхожденіе ессенизма, могутъ быть установлены почти съ полною несомнѣнностью, потому что, съ одной стороны, нѣтъ рѣшительно никакихъ слѣдовъ болѣе ранняго существованія ессенизма; съ другой стороны, первое упоминаніе Іосифа объ ессеяхъ при разсказѣ объ іудейскомъ правителѣ Іонаѳанѣ (160—143 до Р. Х.)[1]), а еще болѣе свидѣтельство Іосифа объ ессеѣ Іудѣ, предсказавшемъ Антигону смерть отъ руки его брата, царя Аристовула († 106 г.)[2]), поставляютъ внѣ всякаго сомнѣнія существованіе ессейской секты во второй половинѣ втораго вѣка до Р. Х. Поэтому при изслѣдованіи причинъ, вызвавшихъ возникновеніе ессенизма и обусловившихъ собою все его дальнѣйшее развитіе, достаточно остановиться на выясненіи тѣхъ историческихъ событій и характеристикѣ того религіозно-нрав-

---

1) Antiqu. jud. XIII, 5. 9.

2) Bell. jud. I, 3. 5. Antiqu. jud. XIII, 11. 2.

ственнаго состоянія іудейства, какія имѣли мѣсто въ періодъ времени послѣ плѣна[1]).

Плѣнъ вавилонскій составляетъ важную эпоху въ исторіи іудейскаго народа, наложившую своеобразный отпечатокъ на всѣ стороны жизни избраннаго народа Божія и надолго опредѣлившую собою направленіе его нравственно-религіозной жизни, которая съ этого времени потекла по совершенно новому руслу. Если до плѣна національно-политическій и религіозный интересы у іудеевъ еще расходятся между собою, и изъ-за политическихъ видовъ или изъ-за чувственныхъ удовольствій іудеи часто мѣняютъ служеніе истинному Богу на поклоненіе идоламъ, такъ что требовалась или сильная государственная власть, или грозный голосъ пророковъ, что-бы держать ихъ въ страхѣ Божіемъ,— то плѣнъ вавилонскій и послѣдующія за нимъ событія дали рѣшительное преобладаніе религіознымъ стремленіямъ іудейства надъ всѣми другими. Плѣнъ былъ для іудеевъ наказаніемъ за то легкомысленное пренебреженіе служеніемъ Богу истинному, которое часто проявляли они въ періодъ своей политической самостоятельности, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ былъ также и воспитательной школой, пройдя которую, іудеи окончательно убѣдились въ справедливости того постояннаго напоминанія пророковъ, что не въ скоротечномъ политическомъ могуществѣ, а въ ихъ религіи, въ сохраненіи завѣта съ Богомъ, заключается вся ихъ слава и спасеніе. На рѣкахъ вавилонскихъ они уже оплакиваютъ не уничтоженіе государства, а разрушеніе храма и прекращеніе въ немъ богослуженія. Религія оставалась тогда единственнымъ утѣшеніемъ и единственнымъ сокровищемъ для іудеевъ, которое, не смотря на всѣ усилія, не могли отнять у нихъ язычники[2]), и іудеи въ теченіе долгаго времени плѣна научились цѣнить это сокровище, воспитавъ въ себѣ непоколебимое убѣжденіе, что вѣрность Іеговѣ и покорность Его закону

---

1) Хотя возникновеніе ессенизма, какъ особой іудейской секты, мы относимъ собственно къ эпохѣ Маккавейскихъ войнъ, тѣмъ не менѣе мы считаемъ не лишнимъ остановиться на характеристикѣ и предшествовавшаго періода, такъ какъ, во-первыхъ, причины, способствовавшія зарожденію и развитію секты ессеевъ, подготовлялись постепенно, а во-вторыхъ, такъ какъ тогда будутъ понятнѣе тѣ основныя тенденціи, которыя сдѣлались главными принципами ессенизма.

2) Находясь въ плѣну, іудеи, по свидѣтельству Іосифа Флавія, „изведены были на зрѣлища понести всѣ роды мученій и претерпѣть всякій родъ смертей, дабы только не произнесть какого-либо слова противъ закона и противъ древнихъ своихъ преданій“ (Contra Apion. Lib. I, cap. 8).

составляютъ источникъ жизни ихъ народности. Поэтому-то, когда они получили позволеніе возвратиться въ землю своихъ отцовъ, то не городъ, не политическіе интересы руководили возвращающимися на родину іудеями, но мысль о построеніи храма и возстановленіи въ немъ богослуженія: «поднялись тогда всѣ, въ комъ возбудилъ Богъ духъ его, что-бы пойти строить домъ Господень, который въ Іерусалимѣ»[1]), а оставшіеся въ плѣну снабдили возвращающихся соотечественниковъ всѣмъ нужнымъ для храма[2]). Пришедшіе въ Іерусалимъ іудеи устроили жертвенникъ и торжественно заложили храмъ Господу и, не смотря на всевозможныя затрудненія, благополучно окончили построеніе его и столь-же торжественно освятили его. И послѣ этого жизнь народа Божія въ Палестинѣ принимаетъ, такъ сказать, чисто церковное направленіе. Іудеи централизуются вокругъ храма и ревниво оберегаютъ свою святыню отъ взоровъ своихъ сосѣдей[3]), прилагая всѣ старанія къ тому, что-бы устроить свою жизнь на началахъ преданности Іеговѣ и Его божественнымъ установленіямъ.

Но хотя религіознаго рвенія было много въ новой іудейской общинѣ, однако она слаба была и физическими, и нравственными силами: ей не доставало твердаго національнаго самосознанія и знанія закона. Корни іудейства, пересаженные такъ насильно въ Вавилонъ, въ теченіе семидесятилѣтняго плѣна успѣли на столько тамъ укрѣпиться, что Вавилонъ навсегда сдѣлался какъ-бы вторымъ центромъ іудейства, и нужны были большія усилія, что бы обратно пересадить ихъ и укрѣпить въ Іерусалимѣ. Этотъ трудъ приняли на себя и съ успѣхомъ его выполнили выходцы изъ Вавилона—Эздра и Неемія, позаботившіеся какъ объ укрѣпленіи въ новой іудейской общинѣ, зажившей самостоятельной жизнью, національнаго сознанія, такъ и о религіозномъ ученіи народа.

Первою мѣрою Эздры, чрезвычайно важною для укрѣпленія іудейской общины въ Іерусалимѣ, было отлученіе женъ иноплеменныхъ, съ которыми успѣли вступить въ брачные союзы не только простые іудеи, но и многіе священники. Своими брачными связями съ язычницами іудеи наносили смертоносный ударъ не

---

1) 1 Эздр. I, 5.

2) Ibid. стихъ 6.

3) На этомъ основаніи они даже отклоняютъ услуги самарянъ участвовать въ построеніи храма и богослуженіи въ немъ. 1 Эздр. IV, 3.

только своей національной, но и религіозной обособленности, такъ какъ, вступая въ мирныя сношенія съ язычествующими родственниками, іудеи постепенно должны были терять сознаніе о границахъ, положенныхъ закономъ Моисея между Израилемъ, какъ народомъ Божіимъ, и язычниками. Поэтому въ глазахъ іудеевъ означенная мѣра Эздры имѣла болѣе духовное,—такъ сказать, символическое, чѣмъ практическое значеніе: она, какъ это видно изъ словъ Эздры[1]), должна была внушить іудеямъ, что они—народъ чистый, «сѣмя святое»[2]), и не должны смѣшиваться съ нечистыми язычниками, что-бы не заразиться ихъ мерзостями и не навлечь на себя кары Божіей[3]). Вообще удаленіе еврейскаго народа отъ всякаго вліянія окружающихъ націй было главнымъ принципомъ реформы Эздры, такъ какъ только чрезъ строгое примѣненіе этого принципа можно было охранить національность іудеевъ и такимъ образомъ сохранить въ неизмѣнной чистотѣ вѣру этого народа.

Такимъ образомъ создано было Эздрою тѣло народа іудейскаго, которое отселѣ нужно было содержать въ такой-же чистотѣ, въ какой держитъ свое тѣло каждый ревностный іудей. И каждый, оскверняшій это народное тѣло иноплеменною примѣсью, отсѣкался отъ него[4]). Оставалось вдохнуть въ это со внѣ чистое народное тѣло столь-же чистую душу. Это Эздра сдѣлалъ, во-первыхъ, собраніемъ священныхъ книгъ еврейскихъ въ одинъ составъ, во-вторыхъ, чтеніемъ и объясненіемъ закона народу. Законъ сталъ постояннымъ укоромъ предъ глазами іудеевъ какъ за грѣхи ихъ отцовъ, такъ и за ихъ собственные грѣхи. И пророки, и собственное сознаніе говорили іудеямъ, что только за неисполненіе закона постигали ихъ отцовъ разныя наказанія отъ Бога, закончившіяся плѣномъ,—что, напротивъ, только строгимъ исполненіемъ закона они могутъ угождать Богу, надѣяться на Его защиту и на прославленіе въ царствѣ Мессіи. А между тѣмъ этотъ законъ для большинства іудеевъ оставался книгою закрытою, недоступною для народа какъ по языку, такъ, быть можетъ, и по малому числу списковъ. И вотъ Эздра, «книжникъ, свѣдущій въ законѣ Моисеевомъ»[5]), «который расположилъ сердце свое къ тому, что-бы изучать законъ Господень, исполнять его и учить

а) 1 Эздр. IX, 13—15.

в) 1 Эздр. IX, 1—2. Ср. Исх. VI. 13.

з) 1 Эздр. IX, 1—2. Неем. XIII, 29. Ср. Исх. XXXIV, 15—16.

д) Неем. XIII. 28.

е) 2 Эздр. VII, 6.

во Израилѣ закону и правдѣ»[1]), при содѣйствіи послѣднихъ пророковъ и благочестивыхъ священниковъ, принялъ на себя трудъ собрать законъ въ одно цѣлое для руководства іудеямъ на вѣчныя времена и внѣдрить этотъ законъ въ сердце народа посредствомъ чтенія и объясненія его. Торжественно и трогательно было первое чтеніе и объясненіе народу закона Моисеева, какъ описываетъ это Неемія[2]): народъ плакалъ при слушаніи словесъ закона[3]) и, внимая объясненіямъ, дѣлаемымъ Эздрою, радовался, что могъ наконецъ принимать предписанія и заповѣди его и руководствоваться ими въ своей жизни[4]). Глубоко тронутый чтеніемъ закона, сознавшій свою грѣховность, народъ кается, «исповѣдуется во грѣхахъ своихъ и въ преступленіяхъ отцовъ своихъ», отдѣляется отъ всѣхъ инородныхъ и не только безпрестанно поучается въ законѣ[5]), но и даетъ торжественное обѣщаніе «поступать по закону Божію, который данъ рукою Моисея, раба Божія, соблюдать и исполнять всѣ заповѣди Господа Бога и уставы Его и предписанія Его»[6]). И съ этихъ поръ занимается заря новой жизни для Израиля; отселѣ соблюденіе закона сдѣлалось неотъемлемою принадлежностью каждаго іудея: іудей безъ закона становится немыслимъ, точно такъ-же, какъ и законъ безъ іудея. Съ этого времени «на мѣсто прежняго господства царей выступило господство закона; законъ, и въ принципѣ законъ пятокнижія, сдѣлался абсолютною нормою для іудеевъ»[7]).

Но съ временемъ возрожденія и окончательнаго укрѣпленія іудейства на почвѣ закона Моисеева совпадаетъ фактъ, имѣвшій громадное значеніе для всей послѣдующей исторіи іудейства, это — прекращеніе среди іудеевъ духа пророческаго, носители котораго, получая непосредственное откровеніе отъ Бога, въ теченіе всей прежней исторіи Израиля являлись провозвѣстниками воли Божіей, строгими обличителями беззаконій и духовными руководителями народа. Вмѣсто пророковъ должны были явиться, и дѣйствительно явились, другіе провозвѣстники воли Божіей, которые уже находили эту волю не въ непосредственномъ откровеніи, а въ

---

[1]) Ibid. стихъ 10.
[2]) Неем. гл. VIII.
[3]) Неем. VIII, 9.
[4]) Ibid. стихъ 12.
[5]) Неем. IX, 1—3.
[6]) Неем. X, 28—29.
[7]) Strack въ Herzog's Real-Encyklop. Bd. XIII. s. 696.

изученіи закона, такъ какъ законъ являлся теперь единственнымъ руководителемъ въ жизни іудея. Въ силу рабской преданности закону, въ силу того убѣжденія, что въ законѣ заключена вся премудрость, многіе іудеи спеціально посвящали себя изученію закона, выясняли его смыслъ и приноровляли его къ современнымъ обстоятельствамъ. Постигая величайшую мудрость, заключенную, по ихъ мнѣнію, въ законѣ, они сами дѣлались мудрецами (chachamim), книжниками (sopherim), первымъ и самымъ видимымъ представителемъ которыхъ является Эздра, «изучавшій законъ Господень, и исполнявшій его и учившій во Израилѣ закону и правдѣ»[1]). Изучившій законъ книжникъ самъ какъ-бы становится олицетвореніемъ этого закона: «на лицѣ книжника, говоритъ Іисусъ сынъ Сираховъ, Богъ отпечатлѣваетъ славу свою»[2]). Естественно послѣ этого, что книжникъ для послѣплѣнныхъ іудеевъ сдѣлался самымъ авторитетнымъ, непогрѣшимымъ учителемъ закона; слушать его значило то-же, что поучаться въ законѣ, и все свое уваженіе и благоговѣніе передъ закономъ народъ переносилъ и на книжниковъ. Къ нимъ обращался онъ и для суда, и для разъясненія предписаній закона, отъ нихъ ждалъ онъ и совѣта, и утѣшенія.

Дѣйствуя именемъ закона, книжники первоначально группировались, конечно, вокругъ законнаго центра іудейства—храма іерусалимскаго. Изъ священниковъ и книжниковъ образована была уже Эздрою такъ называемая «великая синагога» при храмѣ—главное судебное, учительное и законодательное учрежденіе, которому должны были повиноваться всѣ іудеи. Но скоро отъ этого общаго центра, какъ лучи отъ солнца, распространились во всѣ концы земли, гдѣ только жили іудеи, малыя синагоги—богослужебно-учительныя собранія. Книжники, не привязанные никакими обязанностями къ храму, вездѣ являлись во главѣ этихъ собраній, какъ представители отъ великой синагоги и руководители народа въ его подзаконной жизни, но ихъ религіозное учительство, вначалѣ столь благотворное для народа, незамѣтно перешло потомъ въ мертвое книжничество, ревновавшее только о соблюденіи буквы закона, но не обращавшее вниманія на его духъ и смыслъ. Члены великой синагоги такъ опредѣлили задачу дѣятельности какъ своей, такъ, безъ сомнѣнія, и всѣхъ книжни-

---

[1]) 1 Эздр. VII, 10.

[2]) Книга Іисуса сына Сирах. X, 5.

ковъ: «будьте неторопливы въ судейскихъ рѣшеніяхъ, образуйте много учениковъ и возведите ограду вокругъ закона»[1]). Это послѣднее требованіе считалось самымъ главнымъ правиломъ великой синагоги, которое всегда должны были имѣть въ виду книжники и какъ судьи, и какъ учители народа, и которое вызывало ихъ не только на учительную, но и на законодательную дѣятельность. Какъ въ своей судебной, такъ и въ учительной дѣятельности, книжники должны были стремиться всячески ограждать законъ отъ нарушенія его со стороны народа, и съ этою цѣлью они должны были придумывать и вводить въ жизнь народа многочисленныя предписанія и постановленія, касающіяся самыхъ разнообразныхъ предметовъ, исполненіе которыхъ исключало-бы всякую возможность нарушенія закона, ибо, что-бы нарушить законъ, нужно было прежде нарушить эти «сказанія книжниковъ» (דברי סופרים), или «раввиновъ» (רבנן). Главные пункты этой ограды намѣчены были, кажется, уже Эздрой, который и самъ «прилагалъ великую заботу, что-бы ничего не опустить изъ закона Господня и заповѣдей Его, что-бы научить всего Израиля постановленіямъ и судамъ»[2]). Такъ, изъ отлученія Эздрою женъ иноплеменныхъ возникла цѣлая система законовъ и предписаній о томъ, что-бы воздерживаться отъ всякихъ сношеній съ язычниками: воздерживаться отъ общенія съ ними въ пищѣ и питьѣ, даже отъ соприкосновенія съ ними и принадлежащими имъ предметами, ибо все это нарушаетъ тѣлесную чистоту іудея. Изъ заботы Эздры о строгомъ соблюденіи праздниковъ[3]) возникли многочисленныя мелкія предписанія книжниковъ противъ нарушенія субботняго покоя, совершенія молитвословій, левитскихъ очищеній и проч.[4]). Вообще нужно замѣтить, что согласно принципу, положенному Эздрою въ основу своей реформы, строжайшее вниманіе книжниковъ было обращено на левитскія предписанія, и особенно на тѣ, которыя касались обрядовой чистоты, такъ что количество подобныхъ постановленій различныхъ книжниковъ съ теченіемъ времени возросло до такой степени, что ими долженъ былъ опредѣляться рѣшительно каждый шагъ въ жизни іудея. Вначалѣ авторитетъ книжниковъ и глубокая приверженность іудеевъ къ

---

[1]) Pirke Aboth. I, 1.

[2]) 2 Эздр. VII, 7.

[3]) Неем. VIII, 19 и др.

[4]) Подробности можно читать у Гретца, Geschichte der Juden. Bd. II, s. 184—187; у Шюрера. Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte, s. 385—388 и др.

своему закону ручались за точное исполненіе этихъ мелочныхъ предписаній раввиновъ, но скоро ихъ происхожденіе было возведено ко времени Моисея, которому они были яко-бы открыты самимъ Богомъ вмѣстѣ съ писаннымъ закономъ, и всѣ древніе представители іудейской религіи, даже боговдохновенные пророки, низводились на степень только простыхъ хранителей этихъ преданій[1]), носителями которыхъ яко-бы по преемству сдѣлались наконецъ книжники. Все это способствовало тому, что предписанія книжниковъ скоро получили равную силу съ предписаніями закона, и такъ какъ они всегда имѣли непосредственное отношеніе къ жизни народа, то скоро стали даже выше писаннаго закона: «сказанія старцевъ, говорятъ книжники, имѣютъ бо́льшую цѣну, чѣмъ сказанія пророковъ»; «проступокъ противъ сказанія книжниковъ хуже проступка противъ сказаній писанія»[2]). Такимъ образомъ «преданіе старцевъ» въ религіозной жизни іудеевъ мало по малу сдѣлалось господствующимъ; къ нему начали рабски привязываться, сохранять какъ мертвое установленіе, сдѣлали его ревнивымъ стражемъ народной вѣры и жизни. И только одни книжники присвоили себѣ исключительное право охранять національныя учрежденія строгимъ преданіемъ древности и обучать этому преданію въ синагогахъ: законъ сдѣлался для іудея какъ-бы «святымъ святыхъ», въ которое могъ входить только книжникъ». Народъ же стоялъ внѣ этого закона, отдѣленный отъ языческаго міра созданною книжниками оградою, и все религіозное рвеніе его направлено было на исполненіе мелкихъ предписаній, составлявшихъ эту ограду.

Но чѣмъ болѣе въ послѣплѣнномъ іудействѣ возрасталъ авторитетъ книжника, тѣмъ болѣе въ глазахъ народа падаетъ авторитетъ оффиціальныхъ представителей духовной власти въ іудействѣ—первосвященниковъ и священниковъ. Верховная духовная власть въ разсматриваемую эпоху по прежнему принадлежала

---

1) Pirke Aboth. I, 1. Замѣчательно, что іудейское преданіе, возводя устный законъ ко времени Синайскаго законодательства, систематически исключаетъ изъ круга привиллегированныхъ лицъ, чрезъ которыхъ онъ былъ передаваемъ, потомковъ Аарона. Авторитетными органами священныхъ традицій называются: Моисей, Іисусъ Навинъ, старѣйшины (судьи), пророки и члены великой синагоги, отъ которыхъ учители закона (книжники) получаютъ прямое наслѣдство но первосвященникамъ отказываютъ въ чести когда-нибудь сохранять и передавать дальнѣйшимъ поколѣніямъ это священное сокровище.

2) Jerus. Berachoth, I, 7. Sanhedrin, XI, 3. Ср. Erubin. 21, b. См. Христ. Чтен. 1885 г. № 10, примѣчаніе на стр. 277.

потомкамъ первосвященника Садока, происходившимъ по прямой линіи отъ старшаго сына Ааронова—Елеазара[1]), но такъ какъ теперь народъ іудейскій не имѣлъ болѣе своего царя, то естественно вышло то, что лица, которымъ ввѣрено было высшее управленіе алтаремъ, въ то-же время были облечены также и высокими общественными обязанностями и должностями. Въ силу этого управленіе, если только такъ можно назвать духовное управленіе іудейскимъ обществомъ, было предоставлено въ эту эпоху фамиліямъ священниковъ съ первосвященникомъ во главѣ, въ рукахъ котораго сосредоточивалась не только власть духовная, но также и свѣтская, насколько ее допускала зависимость отъ иноземныхъ властей. Іосифъ, не входя въ детали на счетъ положенія первосвященнической власти въ разсматриваемый нами періодъ іудейской исторіи, просто констатируетъ тотъ фактъ, что іудеи по возвращеніи изъ Вавилона, основали аристократическую форму правленія, «потому что съ этого времени имѣли верховную власть первосвященники, даже до рода Асмонеевъ, которые снова возстановили царское правленіе»[2]). Такимъ образомъ въ теченіе почти четырехсотъ лѣтъ, отъ Кира до борьбы Маккавеевъ, господствовали безраздѣльно и всецѣло Садокиты, и вліяніе знатныхъ первосвященническихъ фамилій прочно утвердилось на все время втораго храма. Къ сожалѣнію, стремленіе Садокитовъ всегда направлялось болѣе къ закрѣпленію своихъ связей и сохраненію своихъ фамильныхъ интересовъ, чѣмъ къ споспѣшествованію внутреннему процвѣтанію и укрѣпленію іудейскаго царства по смыслу и желанію пророковъ. Поэтому, хотя возвратившійся изъ плѣна народъ, воодушевленный стремленіемъ возстановить древнюю народность, первоначально и примкнулъ было всецѣло къ тѣмъ, которые были главами народа, т. е. къ представителямъ священства, но скоро эти послѣдніе, когда на первый планъ выступили у нихъ личные интересы, начинаютъ терять свое значеніе въ глазахъ народа.

Священники еще во времена Эздры не оказались на надлежащей высотѣ своего призванія: къ соблазну народа они—пер-

---

1) Садокъ былъ первосвященникомъ въ царствованіе Давида и Соломона; при Давидѣ онъ раздѣлялъ первосвященническую должность совмѣстно съ Авіаѳаромъ, происходившимъ изъ рода Ифамара, младшаго сына Аарона (2 Цар. XX, 25), но съ тѣхъ поръ, какъ Ифамаръ былъ низложенъ Соломономъ (3 Цар. II, 27), первосвященническое достоинство сохранялось въ родѣ Садока.

2) Antiqu. jud. XI, 4. 8.

вые вступаютъ въ брачныя связи съ язычницами-иноземками[1]), и тѣмъ самымъ оскверняютъ себя, «порочатъ священство и завѣтъ священническій и левитскій»[2]); они заключаютъ союзы съ врагами юнаго общества іудейскаго; они распоряжаются въ храмѣ, какъ въ своемъ собственномъ домѣ, и отводятъ въ немъ помѣщеніе для иноземныхъ родственниковъ[3]). Напротивъ, къ исполненію своихъ религіозныхъ обязанностей они относятся небрежно, неблаговоѣйно совершаютъ богослуженіе, нарушаютъ богослужебные порядки, приносятъ негодныя жертвы и нерадятъ о прямой своей обязанности учить народъ[4]). Вообще, еще со времени Эздры, и чѣмъ дальше, тѣмъ больше, «рука знатнѣйшихъ и главнѣйшихъ была въ разныхъ беззаконіяхъ первою»[5]), такъ что изъ всѣхъ представителей духовной власти означенной эпохи Іисусъ сынъ Сираховъ нашелъ возможнымъ прославить только Симона Праведнаго[6]), который былъ единственнымъ правителемъ изъ первосвященнической фамиліи Садокитовъ, оставившимъ послѣ себя славную память въ потомствѣ. Уже одинъ тотъ фактъ, что этотъ первосвященникъ, въ отличіе отъ своихъ предшественниковъ и преемниковъ, былъ названъ Праведнымъ, краснорѣчиво свидѣтельствуетъ о томъ, что священство втораго храма вообще не пользовалось особеннымъ уваженіемъ въ глазахъ народа и что своимъ поведеніемъ оно не могло заслужить себѣ благодарную память въ потомствѣ. И историческіе факты вполнѣ подтверждаютъ это. Такъ, уже въ исторіи іудейства отъ Эздры до Александра Великаго, не смотря на то, что она крайне бѣдна внѣшними событіями, все-же выплываетъ наружу одинъ достопримѣчательный фактъ, съ самой дурной стороны характеризующій намъ высшихъ представителей іудейскаго священства. При Артаксеркѣ II-мъ произошелъ споръ между двумя кандидатами на первосвященство,

---

1) 1 Эздр. IX, 1—2; X, 2. 18. Неем. XIII, 23—24. 28. Если сравнить перечень священниковъ, вступившихъ въ бракъ съ иноземками (1 Эздр. X, 18—22), съ общимъ перечнемъ священническихъ родовъ, возвратившихся изъ плѣна съ Зоровавелемъ (Ibid. II, 36—39), то оказывается, что ни одинъ изъ священническихъ родовъ не былъ свободенъ отъ вины, нарушающей святость ихъ сана.

2) Неем. XIII, 29.

3) Неем. XIII, 4—14.

4) Малах. I, 7—12; II, 1—13; III, 7—12.

5) 1 Эздр. IX, 4.

6) Книга Іисуса сына Сирахова. Гл. L-ая. Этотъ Симонъ Праведный былъ или внукъ Іаддуя, жившій въ концѣ IV или въ началѣ III-го вѣка до Р. Х., или-же Симонъ второй, внукъ перваго.

братьями Іоанномъ и Іисусомъ, изъ которыхъ послѣдній былъ другомъ персидскаго вельможи Вагоза. Между соперниками произошла въ храмѣ ссора и дошла до того, что Іоаннъ въ храмѣ же убилъ брата своего, сдѣлавъ преступленіе, «какого, по признанію Іосифа Флавія, ни у грековъ, ни у варваровъ никогда не видано было». Это дало Вагозу поводъ осквернить храмъ іерусалимскій и наложить на него обременительную дань[1]).

Этотъ фактъ наглядно показываетъ намъ, что въ послѣдніе годы персидскаго періода іудейское священство стало уже очагомъ низкихъ страстей и самой печальной борьбы, что, безъ сомнѣнія, должно было неблагопріятно вліять на общественное мнѣніе и умалять авторитетъ священниковъ въ глазахъ народныхъ массъ. Народъ невольно долженъ былъ чувствовать охлажденіе къ представителямъ священства, которые интересамъ религіи предпочитали свои личныя выгоды и политическія, т. е. свои фамильныя цѣли. Эта отчужденность народа отъ оффиціальныхъ представителей духовной власти довольно ясно сказывается въ Книгѣ Іисуса сына Сирахова. Хотя для точнаго исполненія закона Іисусъ и повелѣваетъ почитать священника и давать ему начатки и части отъ жертвъ, какъ заповѣдано[2]), но учиться закону посылаетъ онъ къ книжнику и къ нему онъ совѣтуетъ «прилѣпляться всѣмъ сердцемъ»[3]). Такимъ образомъ священнику какъ-бы отмежовывается своя область—совершать богослуженіе, а книжнику своя—учить народъ: и дѣйствительно, священникъ-аристократъ, какъ учитель народа, теряетъ свое значеніе въ іудействѣ, а на мѣсто его выступаетъ книжникъ; этотъ послѣдній пріобрѣтаетъ все болѣе и болѣе авторитета въ народѣ какъ чисто-религіозный дѣятель и затмеваетъ собою дѣятельность священника, который, въ свою очередь, становится болѣе политическимъ, чѣмъ религіознымъ дѣятелемъ въ іудействѣ. Здѣсь кроется глубокое внутреннее разъединеніе въ послѣплѣнномъ іудействѣ, весьма неблагопріятно отражавшееся на всей его исторіи,—разъединеніе между народомъ, всецѣло примкнувшимъ къ книжникамъ, какъ къ своимъ руководителямъ въ нравственно-религіозной жизни, и священническимъ аристократическимъ сословіемъ, которое во все послѣдующее время своимъ недостойнымъ поведеніемъ, интригами и измѣнами

---

1) Antiquit. jud. XI, 7. 1.

2) Кн. Іис. сына Сирах. VII, 31—34.

3) Ibid. VI, 18. 33—37. Ср. X, 5; XXXIX, 1, 11—13.

отечеству не переставало вызывать глухое недовольство народа, давая въ то-же время своимъ противникамъ (книжникамъ) сильное оружіе противъ себя.

Но умаленіе авторитета священниковъ и отчужденіе отъ нихъ народа должны были въ особенности развиться въ то время, когда со времени Александра Великаго іудейскій міръ вступаетъ въ ближайшее, непосредственное общеніе съ міромъ греческимъ и когда вслѣдствіе этого начинается глухая, но упорная культурно-историческая борьба двухъ противоположныхъ міровоззрѣній, разразившаяся въ концѣ концовъ кровавымъ возстаніемъ іудеевъ. Теперь-то, когда языческая цивилизація насильственно врывалась въ Іудею, угрожая ниспровергнуть всѣ основы жизни іудеевъ, духовные руководители народа должны были зорко слѣдить за собой и за храненіемъ отечественной вѣры и древнихъ обычаевъ для того, что-бы дать надлежащій отпоръ натиску эллинизма. Теперь долженъ былъ получить особенную силу тотъ главный принципъ, который былъ примѣняемъ Эздрою во время его реформы,—сохраненіе народа еврейскаго отъ сторонняхъ иноземныхъ вліяній и, какъ слѣдствіе этого, усиленіе предписаній касательно соблюденія левитской чистоты. И дѣйствительно, мы видимъ, что книжники, взявшіе на себя духовное руководство народомъ, обратили тогда наибольшее вниманіе на возведеніе вокругъ закона прочной «ограды». Какъ нѣкогда при Нееміи строители стѣнъ вокругъ Іерусалима въ одной рукѣ держали копья и щиты противъ нападающихъ враговъ, другою возводили стѣны[1]), такъ и при построеніи «ограды» вокругъ закона, чѣмъ выше возводилась она, тѣмъ больше высказывалось въ ней ненависти и презрѣнія противъ язычниковъ-грековъ. Самъ язычникъ, какъ не исполняющій законовъ чистоты, считался нечистымъ; нечистыми-же считались и всѣ принадлежащія ему вещи и все то, до чего онъ касался изъ принадлежащаго іудею. Поэтому не только брачныя сношенія съ язычниками, не только общеніе въ пищѣ и питьѣ были рѣшительно запрещены іудеямъ, но этимъ послѣднимъ вообще заповѣдывалось по возможности избѣгать всякихъ сношеній съ язычникомъ, такъ какъ и самое вступленіе въ дома язычниковъ уже считалось оскверняющимъ для іудея. Но особенно мелочными предписаніями ограждался законъ отъ всякой, даже самой отдаленной связи съ идолопоклонствомъ и вообще съ языческими обы-

---

1) Неем. IV, 17—18.

чаями. Запрещалось, напр., іудею имѣть какія-либо сношенія съ язычникомъ за три дня предъ его праздниками и спустя три дня послѣ нихъ, употреблять на что-бы то ни было, даже на дрова, дерево, взятое изъ священной рощи и пр.[1]). Нетерпимость іудеевъ по отношенію къ язычникамъ простиралась до того, что даже науки, искусства, общественныя увеселенія грековъ, бывшія цвѣтомъ греческой культуры, гордостью грековъ, отвергались іудеями. Эти послѣдніе не только не восторгались греческими мудрецами, но напротивъ—съ презрѣніемъ относились къ нимъ, противопоставляя имъ свои, неизвѣстныя грекамъ, книги, которыя греки даже недостойны были читать[2]). Еще менѣе могли іудеи восторгаться греческими искусствами—скульптурою, живописью, которыя въ языческомъ мірѣ служили религіознымъ цѣлямъ и, слѣдовательно, прямо запрещены были закономъ Моисея, а также и общественными увеселеніями грековъ, которыя такъ противорѣчили всему складу жизни и духу іудеевъ, всею жизнью которыхъ управлялъ законъ—религія.

Такимъ образомъ, по мѣрѣ сближенія іудеевъ съ эллинами, между ними завязывается упорная религіозно-культурная борьба. Но постоянные удары, направляемые греками на іудейскій народъ, законъ и «ограду» вокругъ него, ихъ насмѣшки и глумленія надъ іудейскими вѣрованіями и обычаями, должны были держать іудеевъ постоянно въ сильномъ религіозномъ напряженіи. Въ чувствѣ полнѣйшей безпомощности своей предъ подавляющимъ большинствомъ язычниковъ, іудеи только своимъ единодушіемъ могли съ успѣхомъ отражать удары и посягательства язычниковъ, только въ воспоминаніи о своемъ славномъ прошедшемъ, въ надеждѣ на еще болѣе славное будущее, во всецѣломъ погруженіи въ исполненіе предписаній закона могли они почерпать силы для борьбы. Но здѣсь-то и проявились во всей силѣ гибельные плоды того пагубнаго внутренняго раздѣленія, слѣды котораго обнаруживались уже въ предшествовавшее время. Въ то время, какъ простой народъ іудейскій вообще, руководимый книжниками, ревниво оберегаетъ свою религіозно-національную самобытность, упорно держится вдали отъ язычества и равнодушно сноситъ названіе

---

1) Подробнѣе можно читать у Шюрера. Lehrbuch d. Neutestam. Zeitgeschichte. s. 386—387. Хотя нѣкоторыя изъ этихъ предписаній относятся къ позднѣйшему времени, но свое начало они, несомнѣнно, получили въ борьбѣ іудеевъ съ эллинизмомъ.

2) Antiqu. jud. XII, 2. 4.

«презрѣнное племя»[1]), которымъ заклеймили его греки, іудейская аристократія, въ рукахъ которой сосредоточивалась и высшая духовная власть, изъ своихъ политическихъ и коммерческихъ цѣлей готовая пожертвовать религіей, скоро выходитъ на форумъ грековъ, погружается въ злобы дня греческой жизни, употребляетъ всѣ мѣры сблизиться съ греками, снять съ себя ихъ презрѣніе, и по мѣрѣ этого, все болѣе и болѣе теряетъ подъ собою іудейскую почву и, наконецъ, подпадаетъ общей участи всѣхъ азіатскихъ народовъ, соединившихся съ греками,—подвергается полной эллинизаціи. Зараза эллинизма съ теченіемъ времени переходитъ въ самый организмъ іудейства, производитъ въ немъ еще большее разъединеніе и вражду и въ концѣ концовъ скопляется въ его сердцѣ—Іерусалимѣ.

Эллинизаціи высшихъ слоевъ іудейскаго общества много способствовали тѣ политическія перемѣны, которыя переживала въ то время Іудея. Занимая центральное положеніе между Египтомъ и Сиріей, входившими раньше въ составъ Александровой монархіи, Палестина долгое время была яблокомъ раздора между двумя соперничающими эллинскими державами, правители которыхъ наперерывъ старались присоединить ее къ своимъ владѣніямъ и расположить іудеевъ въ свою пользу, вслѣдствіе чего въ Іудеѣ, естественно, должны были образоваться двѣ политическія партіи—египетская и сирійская, взаимно интриговавшія другъ противъ друга.

Подчинившись (въ 301 г.) Египту[2]), Іудея, подъ кроткимъ управленіемъ первыхъ Птоломеевъ, совершенно оправляется отъ тягостныхъ послѣдствій непрестанныхъ войнъ за царство Александра и скоро достигаетъ относительнаго благосостоянія и въ матеріальномъ и въ политическомъ отношеніяхъ. Политическая зависимость Іудеи отъ Египта выражалась главнымъ образомъ въ томъ, что она должна была платить Египту извѣстную дань, что было не особенно обременительно, такъ какъ въ храмъ іерусалимскій, какъ общій религіозный центръ всѣхъ іудеевъ, стекались несмѣтныя богатства со всего міра, гдѣ только жили іудеи, а вслѣдствіе этого и всѣ приставленныя къ храму лица пользова-

---

1) Contra Apion. I, 14 и 26.

2) Еще въ 320 г. до Р. Х. Птоломей I, сынъ Лаговъ, разрушилъ стѣны Іерусалима и взялъ многихъ іудеевъ въ плѣнъ, но въ 314 г. Іудея временно подпала подъ власть Димитрія Поліоркета; въ 301 году Птоломей опять, и на этотъ разъ уже надолго, укрѣпилъ эти страны за своимъ престоломъ.

лись, конечно, большими доходами. Первосвященникъ-же, какъ предстоятель и духовный глава іудейства, неизбѣжно пріобрѣталъ теперь и важное политическое значеніе: онъ ежегодно пересылалъ дань въ Египетъ и вообще былъ посредникомъ въ сношеніяхъ іудеевъ съ египетскимъ дворомъ; получивъ при этомъ отъ Птоломеевъ титулъ «предстоятеля народа» съ правомъ самостоятельно управлять народомъ и рѣшать внутреннія дѣла своей области, онъ являлся также и верховнымъ правителемъ народа, пользующимся правами, предоставленными ему иноземными правителями. Но такое привиллегированное положеніе представителей высшей священнической власти и іудейской аристократіи имѣло и свои опасныя стороны, такъ какъ, съ одной стороны, частыя сношенія Садокитовъ съ иноземцами—язычниками, а съ другой—скопленіе въ ихъ рукахъ значительныхъ богатствъ развивали у нихъ легкомысленное отношеніе къ отечественнымъ обычаямъ, давали поводъ къ разнаго рода интригамъ и способствовали развитію страстей.

Такъ, уже въ это время, когда Іудея находилась подъ властью египетскихъ правителей мы встрѣчаемъ въ Іудеѣ первосвященника Онію II-го, который изъ за личныхъ выгодъ чуть-было не причинилъ много бѣдствій всему іудейскому народу, такъ какъ «по своей скупости и корыстолюбію», какъ свидѣтельствуетъ Іосифъ, а быть можетъ также и вслѣдствіе политическихъ интригъ[1]), отказался отъ уплаты Птоломею III-му установленной дани въ 20 талантовъ, вслѣдствіе чего Птоломей угрожалъ «раздѣлить земли его воинамъ и перевести оныхъ въ Іерусалимъ на поселеніе»[2]). Правда, народное бѣдствіе въ этотъ разъ было предотвращено благодаря ловкости племянника Онія II-го—Іосифа, сына Товія, который разными хитростями достигъ даже того, что самъ былъ назначенъ сборщикомъ податей со всѣхъ городовъ Сиріи, Финикіи, Іудеи и Самаріи, и получилъ въ свое распоряженіе 2000 конницы[3]), но подобное возвышеніе этой аристократической фамиліи Товіа-

---

[1]) Онія II, не смотря на свои законныя права, не получилъ первосвященническаго званія послѣ смерти Елеазара († 267), потому что благодаря поддержкѣ Птоломея поставленъ былъ первосвященникомъ его дядя Манассія, которому наслѣдовалъ уже Онія II-й. Поэтому Онія, естественно, могъ питать враждебныя чувства по отношенію къ Птоломею. Ср. Гриффельдъ. Gesch. des Volkes Israël. Bd. I, s. 185—186.

[2]) Antiqu. jud. XII, 4. 1.

[3]) Ibid. XII, 4. 3—4.

довъ сопровождалось затѣмъ для іудеевъ самыми пагубными послѣдствіями. Со времени Іосифа іерусалимская аристократія получаетъ рѣшительно преобладающее вліяніе на политическія дѣла, и дальнѣйшія судьбы іудейства находятся всецѣло въ ея ненадежныхъ рукахъ. Самъ Іосифъ хотя и является предъ нами чисто политическимъ дѣятелемъ и вельможей при египетскомъ дворѣ, свободно раздѣляющимъ трапезу развратнаго Птоломея IV Филопатора, но онъ сумѣлъ съ привязанностью къ Египту соединить столь-же твердую привязанность къ іудейству, такъ что Іосифъ Флавій отзывается о немъ съ похвалою, называя его «честнымъ и великодушнымъ мужемъ, который освободилъ іудеевъ отъ бѣдности и привелъ ихъ въ благополучное состояніе»[1]). Не таковы были его ближайшіе наслѣдники, дѣятельность которыхъ относится уже къ тому времени, когда Іерусалимъ и Іудея въ началѣ II-го вѣка предъ Р. Х. перешли подъ власть Сиріи.

Это событіе произвело сильный переломъ во внутреннемъ состояніи іудейства. Теперь, когда и самъ Египетъ перешелъ почти подъ протекторатъ Сиріи, политическія партіи въ Іудеѣ сдѣлались невозможными, но за то онѣ перешли еще на болѣе пагубную для іудейства почву религіозную. Очутившись въ политической зависимости отъ Сиріи, многія аристократическія фамиліи іудеевъ поспѣшили завязать непосредственныя сношенія съ столицей Сиріи — Антіохіей, и тамъ познакомились съ плодами эллинской культуры. Въ Сиріи не было, какъ въ Александріи, великихъ академій, гдѣ философскія и моральныя ученія, хотя и могли быть опасными для отечественныхъ вѣрованій іудеевъ, но все-же не оказывали вреднаго вліянія на ихъ нравственность; здѣсь-же іудеи нашли цивилизацію легкомысленную, извращенную и губительную, такъ какъ греки, овладѣвшіе Азіей, скоро усвоили себѣ изнѣженные нравы и пышные обычаи древнихъ восточныхъ деспотовъ. И іудеи фатально подчинились заразительному примѣру; но какъ всѣ подражатели, недостаточно подготовленные воспитаніемъ или-же побуждаемые своими естественными склонностями, они заимствовали у греческаго общества преимущественно его недостатки. Поэтому, когда эллинизмъ во всей обаятельности предсталъ предъ ними съ своими театральными зрѣлищами, общественными играми и другаго рода развлеченіями, то они въ жалкомъ ослѣпленіи погрузились въ новыя и непзвѣданныя ими до-

---

1) Antiqu. jud. XII, 4. 10.

селѣ удовольствія, льстящія чувственности нравственно-испорченныхъ аристократовъ. Іудейскіе аристократы легкомысленно эллинизировались сами и задались при томъ-же цѣлью эллинизировать и весь свой народъ, перенести въ Іерусалимъ греческую жизнь и греческій бытъ, обратить его, однимъ словомъ, въ городъ эллинскій.

Историческія извѣстія передаютъ намъ, что особенно энергичную дѣятельность въ дѣлѣ эллинизаціи палестинскихъ іудеевъ выказала фамилія Товіадовъ, представители которой нанесли самые жестокіе удары всему іудейству и отеческой вѣрѣ, сдѣлавшись главными пособниками сирійскихъ правителей въ ихъ посягательствахъ на религіозные обычаи іудеевъ.

Свою беззаконную, антинаціональную дѣятельность Товіады начали съ того, что они для бо́льшаго успѣха своего дѣла задумали свергнуть съ престола неудобнаго для нихъ первосвященника Онію III, «благодѣтеля города, попечителя о соплеменникахъ и ревнителя законовъ»[1]), съ тѣмъ, что-бы поставить на его мѣсто человѣка своей партіи. Это было рѣшительно необходимо для ихъ цѣлей, такъ какъ ихъ первыя попытки къ введенію эллинскихъ обычаевъ въ Іерусалимѣ, безъ сомнѣнія, должны были встрѣтить сильную оппозицію со стороны іудеевъ-патріотовъ, во главѣ которыхъ стоялъ Онія III, являвшійся, благодаря своему благочестію и авторитету у народа, слишкомъ опаснымъ противникомъ Товіадовъ. Поэтому одинъ изъ Товіадовъ или изъ ихъ приверженцевъ, Симонъ[2]), занимавшій важный постъ при храмѣ[3]), пошелъ къ Аполлонію, начальнику Келе-Сиріи и Финикіи, и объявилъ ему, что іерусалимская сокровищница наполнена несмѣтными богатствами, но что Онія, какъ врагъ сирійскаго правительства[4]), скрываетъ безъ пользы эти деньги въ храмѣ. Царь, Селевкъ IV, поручилъ Иліодору провѣрить слова Симона, но храмъ былъ спасенъ отъ ограбленія благодаря сверхъестественной помощи: Иліодоръ былъ пораженъ разслабленіемъ. Тѣмъ не менѣе происки Товіадовъ-элли-

---

1) 2 Макк. IV, 2.

2) Товіадомъ признаетъ Симона Эвальдъ (Gesch. des Volkes Israël, Bd. IV, s. 379), хотя на это и нѣтъ прямыхъ указаній въ источникахъ. Во всякомъ случаѣ, если онъ и не принадлежалъ къ означенной фамиліи, то все-же, вмѣстѣ съ своимъ братомъ Менелаемъ (2 Макк. IV, 23), онъ былъ однимъ изъ наиболѣе видныхъ приверженцевъ „партіи Товіадовъ". Ср. Г р а т ц ъ. Gesch. der Juden, Bd. II, s. 276, и прим. 1-ое).

3) Онъ былъ попечителемъ храма. См. 2 Макк. III, 4.

4) 2 Макк. IV, 2.

нистовъ противъ Онiи увѣнчались успѣхомъ въ томъ отношенiи, что онъ (Онiя), по поводу смутъ, произведенныхъ въ Iерусалимѣ Симономъ, вынужденъ былъ отправиться въ Антiохiю, гдѣ оставался до вступленiя на престолъ сирiйскiй Антiоха IV Епифана и откуда болѣе уже не возвращался въ Iерусалимъ. Развязавши себѣ руки, эллинисты тотчасъ-же ревностно принялись за уничтоженiе своихъ противниковъ, находя себѣ поддержку со стороны сирiйскихъ чиновниковъ[1]), такъ что уже въ это время объ Iерусалимѣ, перешедшемъ въ руки эллинистовъ, можно было сказать, что онъ сталъ «чужимъ для своихъ»[2]); но полное торжество эллинизма въ немъ наступило послѣ вступленiя на престолъ Антiоха IV, извѣстнаго подъ именемъ Епифана. «Въ тѣ дни (въ царствованiе Антiоха), читаемъ мы въ первой книгѣ Маккавейской, вышли изъ Израиля сыны беззаконные, и убѣждали многихъ, говоря: пойдемъ и заключимъ союзъ съ народами, окружающими насъ, ибо съ тѣхъ поръ, какъ мы отдѣлились отъ нихъ, постигли насъ многiя бѣдствiя. И добрымъ показалось это слово въ глазахъ ихъ. Нѣкоторые изъ народа изъявили желанiе и отправились къ царю; и онъ далъ имъ право исполнять установленiя языческiя»[3]). Во главѣ этихъ «сыновъ беззаконiя» стояли Товiады, въ лицѣ которыхъ Антiохъ нашелъ едва-ли не самыхъ ревностныхъ эллинизаторовъ, какiе только были въ его царствѣ. Товiады не замедлили явиться къ Антiоху, выставили себя передъ нимъ приверженцами сирiйскаго правительства и его стремленiй, открыто заявивъ о своемъ желанiи усвоить религiю и обычаи грековъ и эллинизировать iудейство, и, наконецъ, поднесли ему значительный денежный подарокъ въ 440 талантовъ, обѣщая кромѣ того еще 150 талантовъ за право устроить гимназiю въ Iерусалимѣ и за званiе антiохiйскаго гражданства. Это какъ нельзя болѣе соотвѣтствовало видамъ Антiоха, и потому онъ съ готовностью удовлетворилъ всѣмъ просьбамъ эллинистовъ-Товiадовъ и даже назначилъ первосвященникомъ представленнаго ими кандидата Iисуса, или Iасона, не смотря на то, что былъ еще живъ Онiя III[4]). Iасонъ, получивъ

---

[1]) По всей вѣроятности, въ это именно время бѣжалъ въ Египетъ отъ преслѣдованiя эллинистовъ Онiя IV, сынъ Онiи III, построившiй храмъ въ Леонтополѣ. Этотъ фактъ прекрасно комментированъ Люцiусомъ, а потому мы не будемъ здѣсь его касаться.

[2]) 1 Макк. I, 38.

[3]) 1 Макк. I, 11—13.

[4]) Iосифъ Флав. Antiqu. jud. XII, 5. 1. Ср. 2 Макк. IV. 7—9. Въ

власть, сразу заявилъ себя врагомъ іудейства, начавши свою дѣятельность съ того, что отвергъ предоставленныя іудеямъ Антіохомъ Великимъ льготы, имѣвшія цѣлью споспѣшествовать соблюденію левитской чистоты, и отмѣнилъ сродныя этому предписанія книжниковъ[1]). Вмѣсто этого онъ съ своими единомышленниками Товіадами сталъ вводить эллинскіе обычаи и съ этою цѣлью тотчасъ-же по прибытіи въ Іерусалимъ озаботился построеніемъ «училища для тѣлеснаго упражненія юношей»—гимназіи. Гимназія, бывшая еще въ древней Греціи училищемъ, гдѣ эллинское юношество развивало силу и ловкость тѣла, сдѣлалась въ Антіохіи главнымъ признакомъ эллинизма, символомъ національнаго и религіознаго единенія грековъ, потому что вынесена была изъ самаго очага эллинизма. Вотъ почему и іудеи, участвуя въ гимнастическихъ состязаніяхъ, тѣмъ самымъ уже показывали себя эллинистами. Насколько сильно было деморализующее вліяніе на іудеевъ этихъ гимназій—видно изъ того, что юноши іудейскіе, стыдясь показаться нагими на ристалищѣ съ знаками обрѣзанія, старались сами загладить эти знаки, что-бы, какъ иронически замѣчаетъ Іосифъ, «и нагими отъ грековъ ничѣмъ не отличаться»[2]); а нѣкоторые изъ іудеевъ уже не обрѣзывали своихъ дѣтей, и такимъ образомъ изъ-за участія въ эллинскихъ играхъ совершенно игнорировали знаменательный символъ завѣта съ Богомъ. Вся іерусалимская аристократія очень благосклонно отнеслась къ этому противозаконному, но за то почетному въ глазахъ язычниковъ, удовольствію, увлеченіе которымъ дошло до такой степени, что даже «священники перестали быть ревностными къ служенію жертвеннику и, презирая храмъ и нерадя о жертвахъ, спѣшили

данномъ случаѣ показанія источниковъ нѣсколько расходятся между собою: по свидѣтельству 2-ой книги Маккавейской, эллинизація Израиля была дѣломъ Іасона, по Іосифу Флавію—дѣломъ Товіадовъ и Менелая, преемника Іасонова. Однако означенное разногласіе, во-первыхъ, нисколько не измѣняетъ заключенія, вытекающаго изъ данныхъ сообщеній; а во-вторыхъ, оно можетъ быть отчасти сглажено тѣмъ обстоятельствомъ, что, если историки и даютъ предпочтеніе свидѣтельству 2-ой книги Макк., то во всякомъ случаѣ это послѣднее должно быть пополнено извѣстіемъ Іосифа о дѣятельномъ участіи въ означенныхъ событіяхъ Товіадовъ, такъ какъ Іасонъ не могъ-бы имѣть такого успѣха безъ содѣйствія своихъ единомышленниковъ—эллинистовъ (ср. 1 Макк. I, 11—15), а между тѣмъ во главѣ эллинистовъ и стояли именно Товіады. (См. Гретцъ Gesch. der Juden. Bd. II, s. 272; ср. s. 297, прим. 2-ое, въ концѣ).

[1]) 2 Макк. IV, 10—11. Ср. Antiquit. jud. XII, 3. 4.

[2]) Josephi. Flav. Antiqu. jud. XII, 5. 1.

принимать участіе въ противныхъ закону играхъ палестры по призыву бросаемаго диска. Ни во что ставили они отечественный почетъ; только эллинскія почести признавали наилучшими»[1]).

Еще болѣе священнымъ традиціоннымъ учрежденіемъ Греціи считались олимпійскія игры, участвовать въ которыхъ могли только греки. Когда въ 173 году праздновались онѣ въ Тирѣ въ присутствіи самого царя, то Іасонъ и Товіады, что-бы показать свое полное тождество съ греками, послали изъ Іерусалима на эти игры и своихъ представителей съ 300 драхмами серебра на жертву Геркулесу[2]). Приведенныхъ фактовъ достаточно, что-бы самымъ рѣшительнымъ образомъ засвидѣтельствовать то крайне пагубное вліяніе, какое оказывали на іудеевъ высшіе представители духовной власти, которые вмѣсто того, что-бы охранять чистоту вѣры и святость древнихъ обычаевъ, сами открыто оставили дѣло націи и законъ своихъ отцовъ, «отступили отъ святаго завѣта и соединились съ язычниками, и продались, что-бы дѣлать зло»[3]).

Такимъ образомъ, благодаря дѣятельности Іасона и Товіадовъ, эллинизація Израиля, по свидѣтельству книгъ Маккавейскихъ[4]), достигла крайнихъ предѣловъ. «Такъ, замѣчаетъ авторъ второй книги Маккавейской, явилась склонность къ эллинизму и сближеніе съ иноплеменничествомъ вслѣдствіе непомѣрнаго нечестія Іасона, этого безбожника, а не первосвященника»[5]). Когда затѣмъ Антіохъ, приготовляясь къ войнѣ съ Египтомъ, посѣтилъ Іерусалимъ, то его уже приняли тамъ совершенно по эллински—«при свѣтильникахъ и восклицаніяхъ»[6]). Теперь Товіады увидѣли, что Іасонъ имъ болѣе не нуженъ, что іерусалимляне настолько уже поддались тлетворному вліянію эллинизма, что ихъ нисколько не удивитъ то, если одинъ изъ Товіадовъ сдѣлается первосвященникомъ. И вотъ въ 172 году Онія, принявшій имя Менелая, братъ вышеозначеннаго Симона[7]), уѣхавши въ Антіохію до-

---

1) 2 Макк. IV, 14—15.

2) 2 Макк. IV, 19—20. Впрочемъ, или сами принесшіе просили употребить эти деньги на другіе расходы, или, быть можетъ, самъ Антіохъ нашелъ болѣе полезнымъ дать имъ другое назначеніе, употребивъ ихъ именно на устройство гребныхъ судовъ. Ibid. 20.

3) 1 Макк. I, 15.

4) 1 Макк. I, 12—14. 2 Макк. IV, 13—15.

5) 2 Макк. IV, 13.

6) Ibid. IV, 22.

7) 2 Макк. IV, 23.

ставить царю деньги (быть можетъ, обѣщанныя Іасономъ за первосвященство), пріѣхалъ назадъ уже первосвященникомъ, надбавивъ за это царю 300 талантовъ серебра противъ Іасона, который, будучи вытѣсненъ изъ Іерусалима новымъ сирійскимъ ставленникомъ, бѣжалъ въ землю аммонитянъ.

Это былъ первый смертельный ударъ для іудейства. Въ самомъ дѣлѣ, самимъ Богомъ званіе священническое, а тѣмъ болѣе первосвященническое, связано было съ племенемъ Аарона, а со времени Соломона первосвященническій престолъ въ теченіе многихъ вѣковъ съ честью занимала фамилія Садокитовъ, такъ что народъ и представить себѣ не могъ предстоятеля своего изъ другаго рода. И вотъ теперь эта фамилія насильно низвержена, и притомъ человѣкомъ сомнительнаго происхожденія, который едва ли даже принадлежалъ къ колѣну Левіину[1]). Очевидно, что для истинно-благочестиваго іудея онъ уже не имѣлъ никакого религіознаго значенія: «онъ не принесъ съ собою ничего достойнаго первосвященства, а только гнѣвъ жестокаго тирана и ярость дикаго звѣря»—такъ характеризуетъ его авторъ второй книги Маккавейской[2]). И дѣйствительно, чего можно было ожидать іудей-

---

1) Относительно того пункта, изъ какого колѣна происходилъ Менелай, мнѣнія ученыхъ расходятся. Одни, ссылаясь на 2 Макк. III, 4; ср. ibid. IV, 23, признаютъ, что онъ происходилъ изъ колѣна Веніаминова, объясняя такое прямое нарушеніе закона современными безпорядками и нестроеніями. См. напр. Ширръ. Lehrb. d. neut. Zeitgesch. s. 75; Ruetschi. Herzog's Real-Encyklop. Bd. IX, s. 324; Люціусъ. Der Essenismus. s. 80; преосв. Филаретъ. Начертаніе церковно-библ. исторіи, стр. 329. Другіе (Герцфельдъ. Gesch. d. Volkes Israël. Bd. I, s. 203; ср. 218; Гитцигъ. Geschichte des Volk. Isr. s 370; Деренбургъ. Histoire de la Palestine, p. 49) не соглашаются съ этимъ, высказывая предположеніе, что въ вышеозначенномъ мѣстѣ должно читать не Benjamin, a Minjamin (такъ назывался родоначальникъ одной изъ священническихъ фамилій; ср. 1 Паралип. XXIV, 9; 1 Эздр. X, 25; Неем. X, 7; XII, 5. 17. 41), что, впрочемъ, едва-ли вѣроятно, такъ какъ употребленное въ 2 Макк. III, 4. слово φυλή служитъ обычнымъ обозначеніемъ 12-ти колѣнъ израильскихъ, а не священническихъ родовъ. Іосифъ, вообще допускающій много историческихъ погрѣшностей при разсказѣ о разсматриваемой эпохѣ, называетъ вышеозначеннаго Менелая—Онію братомъ первосвященниковъ Оніи III-го и Іасона, (Antiqu. jud. XII, 5. 1), но это—очевидная ошибка: невѣроятно, во-первыхъ, чтобы первосвященникъ Симонъ двухъ своихъ сыновей назвалъ однимъ и тѣмъ-же именемъ, а во-вторыхъ, во 2-й книгѣ Маккавейской [IV, 23] находится ясное свидѣтельство о томъ, что Менелай былъ братъ Симона [а равно и Лизимаха, ibid. 29], о которомъ извѣстно, что онъ вовсе не принадлежалъ къ первосвященнической фамиліи (2 Макк. III, 4).

2) 2 Макк. IV, 25.

ству отъ этого представителя недостойныхъ Товіадовъ? Свои враждебные по отношенію къ іудейству замыслы Менелай обнаружилъ очень скоро. Хотя онъ, пользуясь предоставленнымъ первосвященнику правомъ, собиралъ подать и обременялъ народъ незаконными поборами, но тѣмъ не менѣе нисколько не заботился о доставленіи царю обѣщанныхъ 300 талантовъ, почему и былъ вызванъ Антіохомъ на допросъ, оставивъ своимъ замѣстителемъ брата Лизимаха[1]). Къ счастью для него, Антіоха отвлекъ бунтъ тарсянъ, и, воспользовавшись его отсутствіемъ, Менелай поспѣшилъ войти въ соглашеніе съ царскимъ намѣстникомъ Андроникомъ, подкупивъ его въ свою пользу. Для этого онъ рѣшился на открытый грабежъ, похитивъ изъ храма нѣкоторые золотые сосуды, изъ которыхъ часть подарилъ Андронику, а другую продалъ въ Тирѣ и окрестныхъ городахъ,—вѣроятно, для уплаты долга царю. Когда Онія III, узнавъ объ этомъ святотатствѣ, изобличилъ Менелая, то по наущенію этого послѣдняго былъ убитъ Андроникомъ[2]). Убійствомъ Онія возмущены были не только іудеи, но и окрестные народы[3]); самъ Антіохъ очень неодобрительно отнесся къ этому поступку своего намѣстника и даже подвергъ позорному наказанію и смерти самого убійцу—Андроника[4]). А между тѣмъ Лизимахъ, съ изволенія Менелая, продолжалъ святотатства, немилосердно и кощунственно расхищая вмѣстѣ съ своими сообщниками остававшіяся въ храмѣ драгоцѣнности. Новая тяжелая рана нанесена была іудейству. Всѣ тѣ драгоцѣнности и въ религіозномъ и въ матеріальномъ отношеніи, которыя съ такимъ трудомъ добыли іудеи, къ которымъ они съ такимъ благоговѣніемъ относились, расхищались на ихъ глазахъ нечестивцами. Произошло возмущеніе народа, въ которомъ Лизимахъ былъ убитъ, и послана была къ царю[5]) отъ старѣйшинъ депутація съ обвиненіями противъ Менелая. Но благодаря подкупу одного изъ придворныхъ—Птоломея, сына Дорименова, Менелай, не смотря на всю свою виновность, былъ оправданъ и возвратился въ Іерусалимъ, а его обвинители были казнены[6]). Такимъ

---

[1]) 2 Макк. IV, 27—29.

[2]) 2 Макк. IV, 31—34.

[3]) Ibid. стихъ 35.

[4]) Ibid. стихи 37—38.

[5]) Онъ теперь былъ въ Тирѣ—вѣроятно, по дорогѣ въ Египетъ. Ibdi. стихъ 44.

[6]) Ibid. стихъ 47.

образомъ Менелай, замѣчаетъ писатель второй книги Маккавейской, «при любостяжаніи начальствующихъ, удержалъ за собою власть и, возрастая въ злобѣ, сдѣлался жестокимъ врагомъ гражданъ»[1]).

Въ 170 году Антіохъ, наконецъ, рѣшился сдѣлать первый шагъ къ выполненію своихъ плановъ относительно всемірнаго господства, предпринявъ первый походъ противъ Египта, который окончился побѣдоносно. Но въ это время въ Іерусалимѣ произошло событіе, въ высшей степени раздражившее Антіоха. Всѣ іудеи зорко слѣдили за ходомъ дѣлъ въ Египтѣ, надѣясь, что, быть можетъ, эта война освободитъ ихъ отъ притѣсненій со стороны Антіоха и его вѣрныхъ слугъ—эллинистовъ. И вотъ, когда распространился слухъ, бывшій, конечно, искреннимъ желаніемъ всѣхъ іудеевъ, что Антіохъ въ Египтѣ умеръ, іудеи тотчасъ поспѣшили сбросить съ себя ихъ ненавистнаго лжепервосвященника Менелая. Іасонъ, подстрекаемый, вѣроятно, заіорданскими іудеями, собралъ ихъ тысячу человѣкъ и пошелъ съ ними въ Іерусалимъ противъ Менелая. Безъ большаго труда онъ взялъ городъ и принудилъ Менелая бѣжать въ Акру, немилосердно убивая всѣхъ его приверженцевъ[2]). Видя, что поднимается народная гроза, Менелай поспѣшилъ донести Антіоху, возвращавшемуся побѣдоносно изъ Египта, что іудеи подняли бунтъ въ Іерусалимѣ, во главѣ съ своимъ бывшимъ первосвященникомъ Іасономъ. Съ яростью Антіохъ прибылъ въ Іерусалимъ, ворота котораго открыли ему его сторонники[3]), въ три дня избилъ 40000 іудеевъ и столько-же продалъ въ рабство, затѣмъ, публично сопровождаемый самимъ первосвященникомъ Менелаемъ, онъ проникъ въ святилище, своими «сквернымн руками» ограбилъ сокровищницу храма, овладѣлъ драгоцѣнными сосудами и вещами, принадлежащими храму, стоимость которыхъ авторъ второй книги Маккавейской опредѣляетъ въ 1800 талантовъ[4]), и въ довершеніе всего надругался надъ самой святыней храма, закалая на жертвенникѣ свиней и кровью ихъ окропляя храмъ[5]). Потомъ онъ возвратился въ Антіохію, «оставивъ приставниковъ,

---

1) 2 Макк. IV, 50.

2) Тѣмъ не менѣе онъ „не достигъ начальства, а концомъ его злоумышленій было то, что онъ съ позоромъ, какъ бѣглецъ, опять ушелъ въ страну аммонитскую". 2 Макк. V, 7.

3) Flav. Joseph. Antiqu. jud. XII, 5. 2.

4) 2 Макк. V, 14—17. 21.

5) Flav. Joseph. Antiqu. jud. XII, 5. 4.

что-бы угнетать народъ, въ Іерусалимѣ—Филиппа, родомъ фригійца, нравомъ-же человѣка еще болѣе жестокаго, нежели каковъ былъ поставившій его»[1]).

И такими страшными бѣдствіями, такимъ ужаснымъ позоромъ іудеи обязаны были распрѣ тѣхъ, которые занимали высочайшую духовную должность во Израилѣ и которые должны были быть ихъ духовными руководителями! Главнымъ виновникомъ всѣхъ несчастій являлся именно нечестивый и незаконный первосвященникъ Менелай, который, защищая похищенную имъ, вопреки закону, первосвященническую власть, нисколько не думалъ о гибели своихъ единоплеменниковъ! Легко можно представить себѣ, какъ должны были относиться и какія чувства должны были питать къ этому недостойному представителю власти и его приверженцамъ—эллинистамъ благочестивые іудеи, преданные своей отечественной вѣрѣ и своимъ отечественнымъ обычаямъ. О какомъ-либо уваженіи и благоговѣніи съ ихъ стороны не можетъ быть и рѣчи, а напротивъ, они должны были питать къ нему самыя враждебныя и непріязненныя чувства, такъ какъ видѣли въ немъ не своего духовнаго главу, не посредника между народомъ и Богомъ, но врага отечественной религіи. Тѣмъ не менѣе это было только началомъ бѣдствій, только слабою тѣнью того поруганія и позора, какому вскорѣ подверглась святыня іудеевъ, когда Антіохъ, рѣшивши, что эллинисты своею дѣятельностью уже достаточно подготовили въ Іудеѣ почву для его широкихъ замысловъ, задался мыслью объединить свое, составленное изъ различныхъ элементовъ, государство введеніемъ не только общихъ законовъ, но и общихъ религіозныхъ обрядовъ.

Послѣ втораго, на этотъ разъ неудачнаго, похода въ Египетъ въ 168 г.[2]), Антіохъ послалъ въ Іерусалимъ своего чиновника Аполлонія съ 22 тысячами войска, поручивъ ему всѣхъ взрослыхъ іудеевъ избить, а женщинъ и дѣтей продать въ рабство[3]). Полководецъ сирійскій охотно и точно исполнилъ данное ему порученіе: коварно воспользовавшись субботнимъ покоемъ, когда іудеи, согласно своимъ принципамъ, не смѣли защищаться, Аполлоній произвелъ большое кровопролитіе въ Іерусалимѣ, разрушилъ его стѣны и дома, укрѣпивъ только городъ Давидовъ—Акру, въ ко-

---

1) 2 Макк. V, 22.

2) По дорогѣ въ Александрію Антіоха встрѣтили послы отъ римскаго сената и приказали ему, подъ угрозой войны съ Римомъ, возвратиться обратно.

3) 2 Макк. V, 24.

торой помѣщенъ былъ значительный сирійскій гарнизонъ и находили прибѣжище и защиту всѣ эллинисты изъ іудеевъ. Это скопище враговъ іудейства въ самомъ сердцѣ его сдѣлалось съ этого времени «постоянною засадою для святилища и злымъ діаволомъ для Израиля»[1]). Съ Аполлоніемъ, вѣроятно, присланъ былъ и языческій жрецъ изъ Антіохіи[2]) съ порученіемъ насильно принуждать іудеевъ къ отступленію отъ отечественныхъ законовъ, превратить храмъ іерусалимскій въ капище Юпитера олимпійскаго и во всѣхъ городахъ іудейскихъ воздвигать храмы и жертвенники языческіе[3]). Тяжело и невыносимо было для народа наступившее бѣдствіе, которое сопровождалось страшными насиліями для религіозной совѣсти іудеевъ: ограбили храмъ, отмѣнили обрѣзаніе, жгли священные свитки подъ угрозой смерти всѣмъ противящимся, воздвигали языческіе алтари, силою заставляли іудеевъ отправлять праздники въ честь греческихъ божествъ, «водя іудеевъ на идольскія жертвы, а на праздникѣ Діониса принуждая ихъ въ плющевыхъ вѣнкахъ идти въ торжественномъ ходѣ въ честь Діониса»[4]). Наконецъ, 15-го хаслева (декабря) 168 г., въ день именинъ Антіоха, совершено было послѣднее дѣло для окончательнаго уничиженія іудейства и посрамленія его религіозныхъ обрядовъ. Храмъ іерусалимскій, сердце всего іудейства, формально обращенъ былъ въ языческое капище, всѣ законныя жертвоприношенія въ храмѣ прекратились, и на великомъ жертвенникѣ всесожженія былъ поставленъ меньшій, посвященный Зевесу, алтарь, и идольскія жертвоприношенія начались 25 числа того-же мѣсяца. Іерусалимъ, такимъ образомъ, дѣйствительно теперь сдѣлался «жилищемъ чужихъ и сталъ чужимъ для своего рода, и дѣти его оставили его. По мѣрѣ его славы увеличилось его безчестіе, и высота его обратилась въ печаль»[5]). Храмъ іерусалимскій, на который обращены были взоры іудеевъ всей вселенной, который соединялъ ихъ въ одно общество, теперь потерялъ уже всякое значеніе для нихъ. Іудеи остались безъ общей связи, безъ религіозно-національнаго центра, и дальнѣйшее эллинизированіе ихъ было, повидимому, только дѣломъ времени и насилій.

---

1) 1 Макк. I, 36.

2) Вмѣсто Ἀθηναίων (2 Макк. VI, 1) правильнѣе читать: Ἀντιοχείων. См. Гретцъ. Gesch. der Juden. Bd. II, s. 314, anm. 3.

3) 2 Макк. VI, 1—2.

4) 2 Макк. VI, 7.

5) 1 Макк. I, 38 40.

довъ сопровождалось затѣмъ для іудеевъ самыми пагубными послѣдствіями. Со времени Іосифа іерусалимская аристократія получаетъ рѣшительно преобладающее вліяніе на политическія дѣла, и дальнѣйшія судьбы іудейства находятся всецѣло въ ея ненадежныхъ рукахъ. Самъ Іосифъ хотя и является предъ нами чисто политическимъ дѣятелемъ и вельможей при египетскомъ дворѣ, свободно раздѣляющимъ трапезу развратнаго Птоломея IV Филопатора, но онъ сумѣлъ съ привязанностью къ Египту соединить столь-же твердую привязанность къ іудейству, такъ что Іосифъ Флавій отзывается о немъ съ похвалою, называя его «честнымъ и великодушнымъ мужемъ, который освободилъ іудеевъ отъ бѣдности и привелъ ихъ въ благополучное состояніе»[1]). Не таковы были его ближайшіе наслѣдники, дѣятельность которыхъ относится уже къ тому времени, когда Іерусалимъ и Іудея въ началѣ II-го вѣка предъ Р. Х. перешли подъ власть Сиріи.

Это событіе произвело сильный переломъ во внутреннемъ состояніи іудейства. Теперь, когда и самъ Египетъ перешелъ почти подъ протекторатъ Сиріи, политическія партіи въ Іудеѣ сдѣлались невозможными, но за то онѣ перешли еще на болѣе пагубную для іудейства почву религіозную. Очутившись въ политической зависимости отъ Сиріи, многія аристократическія фамиліи іудеевъ поспѣшили завязать непосредственныя сношенія съ столицей Сиріи — Антіохіей, и тамъ познакомились съ плодами эллинской культуры. Въ Сиріи не было, какъ въ Александріи, великихъ академій, гдѣ философскія и моральныя ученія, хотя и могли быть опасными для отечественныхъ вѣрованій іудеевъ, но все-же не оказывали вреднаго вліянія на ихъ нравственность; здѣсь-же іудеи нашли цивилизацію легкомысленную, извращенную и губительную, такъ какъ греки, овладѣвшіе Азіей, скоро усвоили себѣ изнѣженные нравы и пышные обычаи древнихъ восточныхъ деспотовъ. И іудеи фатально подчинились заразительному примѣру; но какъ всѣ подражатели, недостаточно подготовленные воспитаніемъ или-же побуждаемые своими естественными склонностями, они заимствовали у греческаго общества преимущественно его недостатки. Поэтому, когда эллинизмъ во всей обаятельности предсталъ предъ ними съ своими театральными зрѣлищами, общественными играми и другаго рода развлеченіями, то они въ жалкомъ ослѣпленіи погрузились въ новыя и неизвѣданныя ими до-

---

1) Antiqu. jud. XII, 4. 10.

селѣ удовольствія, льстящія чувственности нравственно-испорченныхъ аристократовъ. И іудейскіе аристократы легкомысленно эллинизировались сами и задались при томъ-же цѣлью эллинизировать и весь свой народъ, перенести въ Іерусалимъ греческую жизнь и греческій бытъ, обратить его, однимъ словомъ, въ городъ эллинскій.

Историческія извѣстія передаютъ намъ, что особенно энергичную дѣятельность въ дѣлѣ эллинизаціи палестинскихъ іудеевъ выказала фамилія Товіадовъ, представители которой нанесли самые жестокіе удары всему іудейству и отеческой вѣрѣ, сдѣлавшись главными пособниками сирійскихъ правителей въ ихъ посягательствахъ на религіозные обычаи іудеевъ.

Свою беззаконную, антинаціональную дѣятельность Товіады начали съ того, что они для бо́льшаго успѣха своего дѣла задумали свергнуть съ престола неудобнаго для нихъ первосвященника Онію III, «благодѣтеля города, попечителя о соплеменникахъ и ревнителя законовъ»[1]), съ тѣмъ, что-бы поставить на его мѣсто человѣка своей партіи. Это было рѣшительно необходимо для ихъ цѣлей, такъ какъ ихъ первыя попытки къ введенію эллинскихъ обычаевъ въ Іерусалимѣ, безъ сомнѣнія, должны были встрѣтить сильную оппозицію со стороны іудеевъ-патріотовъ, во главѣ которыхъ стоялъ Онія III, являвшійся, благодаря своему благочестію и авторитету у народа, слишкомъ опаснымъ противникомъ Товіадовъ. Поэтому одинъ изъ Товіадовъ или изъ ихъ приверженцевъ, Симонъ[2]), занимавшій важный постъ при храмѣ[3]), пошелъ къ Аполлонію, начальнику Келе-Сиріи и Финикіи, и объявилъ ему, что іерусалимская сокровищница наполнена несмѣтными богатствами, но что Онія, какъ врагъ сирійскаго правительства[4]), скрываетъ безъ пользы эти деньги въ храмѣ. Царь, Селевкъ IV, поручилъ Иліодору провѣрить слова Симона, но храмъ былъ спасенъ отъ ограбленія благодаря сверхъестественной помощи: Иліодоръ былъ пораженъ разслабленіемъ. Тѣмъ не менѣе прописки Товіадовъ-элли-

---

1) 2 Макк. IV, 2.

2) Товіадомъ признаетъ Симона Эвальдъ (Gesch. des Volkes Israël, Bd. IV, s. 379), хотя на это и нѣтъ прямыхъ указаній въ источникахъ. Во всякомъ случаѣ, если онъ и не принадлежалъ къ означенной фамиліи, то все-же, вмѣстѣ съ своимъ братомъ Менелаемъ (2 Макк. IV, 23), онъ былъ однимъ изъ наиболѣе видныхъ приверженцевъ „партіи Товіадовъ“. Ср. Гретцъ. Gesch. der Juden, Bd. II, s. 276, и прим. 1-ое).

3) Онъ былъ попечителемъ храма. См. 2 Макк. III, 4.

4) 2 Макк. IV, 2.

нистовъ противъ Онiи увѣнчались успѣхомъ въ томъ отношенiи, что онъ (Онiя), по поводу смутъ, произведенныхъ въ Iерусалимѣ Симономъ, вынужденъ былъ отправиться въ Антiохiю, гдѣ оставался до вступленiя на престолъ сирiйскiй Антiоха IV Епифана и откуда болѣе уже не возвращался въ Iерусалимъ. Развязавши себѣ руки, эллинисты тотчасъ-же ревностно принялись за уничтоженiе своихъ противниковъ, находя себѣ поддержку со стороны сирiйскихъ чиновниковъ[1]), такъ что уже въ это время объ Iерусалимѣ, перешедшемъ въ руки эллинистовъ, можно было сказать, что онъ сталъ «чужимъ для своихъ»[2]); но полное торжество эллинизма въ немъ наступило послѣ вступленiя на престолъ Антiоха IV, извѣстнаго подъ именемъ Епифана. «Въ тѣ дни (въ царствованiе Антiоха), читаемъ мы въ первой книгѣ Маккавейской, вышли изъ Израиля сыны беззаконные, и убѣждали многихъ, говоря: пойдемъ и заключимъ союзъ съ народами, окружающими насъ, ибо съ тѣхъ поръ, какъ мы отдѣлились отъ нихъ, постигли насъ многiя бѣдствiя. И добрымъ показалось это слово въ глазахъ ихъ. Нѣкоторые изъ народа изъявили желанiе и отправились къ царю; и онъ далъ имъ право исполнять установленiя языческiя»[3]). Во главѣ этихъ «сыновъ беззаконiя» стояли Товiады, въ лицѣ которыхъ Антiохъ нашелъ едва-ли не самыхъ ревностныхъ эллинизаторовъ, какiе только были въ его царствѣ. Товiады не замедлили явиться къ Антiоху, выставили себя передъ нимъ приверженцами сирiйскаго правительства и его стремленiй, открыто заявивъ о своемъ желанiи усвоить религiю и обычаи грековъ и эллинизировать iудейство, и, наконецъ, поднесли ему значительный денежный подарокъ въ 440 талантовъ, обѣщая кромѣ того еще 150 талантовъ за право устроить гимназiю въ Iерусалимѣ и за званiе антiохiйскаго гражданства. Это какъ нельзя болѣе соотвѣтствовало видамъ Антiоха, и потому онъ съ готовностью удовлетворилъ всѣмъ просьбамъ эллинистовъ-Товiадовъ и даже назначилъ первосвященникомъ представленнаго ими кандидата Iисуса, или Iасона, не смотря на то, что былъ еще живъ Онiя III[4]). Iасонъ, получивъ

---

[1]) По всей вѣроятности, въ это именно время бѣжалъ въ Египетъ отъ преслѣдованiя эллинистовъ Онiя IV, сынъ Онiи III, построившiй храмъ въ Леонтополѣ. Этотъ фактъ прекрасно комментированъ Люцiусомъ, а потому мы не будемъ здѣсь его касаться.

[2]) 1 Макк. I, 38.

[3]) 1 Макк. I, 11—13.

[4]) Iosepн. Flav. Antiqu. jud. XII, 5. 1. Ср. 2 Макк. IV. 7—9. Въ

власть, сразу заявилъ себя врагомъ іудейства, начавши свою дѣятельность съ того, что отвергъ предоставленныя іудеямъ Антіохомъ Великимъ льготы, имѣвшія цѣлью споспѣшествовать соблюденію левитской чистоты, и отмѣнилъ сродныя этому предписанія книжниковъ[1]). Вмѣсто этого онъ съ своими единомышленниками Товіадами сталъ вводить эллинскіе обычаи и съ этою цѣлью тотчасъ-же по прибытіи въ Іерусалимъ озаботился построеніемъ «училища для тѣлеснаго упражненія юношей»—гимназіи. Гимназія, бывшая еще въ древней Греціи училищемъ, гдѣ эллинское юношество развивало силу и ловкость тѣла, сдѣлалась въ Антіохіи главнымъ признакомъ эллинизма, символомъ національнаго и религіознаго единенія грековъ, потому что вынесена была изъ самаго очага эллинизма. Вотъ почему и іудеи, участвуя въ гимнастическихъ состязаніяхъ, тѣмъ самымъ уже показывали себя эллинистами. Насколько сильно было деморализующее вліяніе на іудеевъ этихъ гимназій—видно изъ того, что юноши іудейскіе, стыдясь показаться нагими на ристалищѣ съ знаками обрѣзанія, старались сами загладить эти знаки, что-бы, какъ иронически замѣчаетъ Іосифъ, «и нагими отъ грековъ ничѣмъ не отличаться»[2]); а нѣкоторые изъ іудеевъ уже не обрѣзывали своихъ дѣтей, и такимъ образомъ изъ-за участія въ эллинскихъ играхъ совершенно игнорировали знаменательный символъ завѣта съ Богомъ. Вся іерусалимская аристократія очень благосклонно отнеслась къ этому противозаконному, но за то почетному въ глазахъ язычниковъ, удовольствію, увлеченіе которымъ дошло до такой степени, что даже «священники перестали быть ревностными къ служенію жертвеннику и, презирая храмъ и нерадя о жертвахъ, спѣшили

данномъ случаѣ показанія источниковъ нѣсколько расходятся между собою: по свидѣтельству 2-ой книги Маккавейской, эллинизація Израиля была дѣломъ Іасона, по Іосифу Флавію—дѣломъ Товіадовъ и Менелая, преемника Іасонова. Однако означенное разногласіе, во-первыхъ, нисколько не измѣняетъ заключенія, вытекающаго изъ данныхъ сообщеній; а во-вторыхъ, оно можетъ быть отчасти сглажено тѣмъ обстоятельствомъ, что, если историки и даютъ предпочтеніе свидѣтельству 2-ой книги Макк., то во всякомъ случаѣ это послѣднее должно быть пополнено извѣстіемъ Іосифа о дѣятельномъ участіи въ означенныхъ событіяхъ Товіадовъ, такъ какъ Іасонъ не могъ-бы имѣть такого успѣха безъ содѣйствія своихъ единомышленниковъ—эллинистовъ (ср. 1 Макк. I, 11—15), а между тѣмъ во главѣ эллинистовъ и стояли именно Товіады. (См. Гретцъ Gesch. der Juden. Bd. II, s. 272; ср. s. 297, прим. 2-ое, въ концѣ).

[1]) 2 Макк. IV, 10—11. Ср. Antiquit. jud. XII, 3. 4.

[2]) Josephi. Flav. Antiqu. jud. XII, 5. 1.

принимать участіе въ противныхъ закону играхъ палестры по призыву бросаемаго диска. Ни во что ставили они отечественный почетъ; только эллинскія почести признавали наилучшими»[1]).

Еще болѣе священнымъ традиціоннымъ учрежденіемъ Греціи считались олимпійскія игры, участвовать въ которыхъ могли только греки. Когда въ 173 году праздновались онѣ въ Тирѣ въ присутствіи самого царя, то Іасонъ и Товіады, что-бы показать свое полное тождество съ греками, послали изъ Іерусалима на эти игры и своихъ представителей съ 300 драхмами серебра на жертву Геркулесу[2]). Приведенныхъ фактовъ достаточно, что-бы самымъ рѣшительнымъ образомъ засвидѣтельствовать то крайне пагубное вліяніе, какое оказывали на іудеевъ высшіе представители духовной власти, которые вмѣсто того, что-бы охранять чистоту вѣры и святость древнихъ обычаевъ, сами открыто оставили дѣло націи и законъ своихъ отцовъ, «отступили отъ святаго завѣта и соединились съ язычниками, и продались, что-бы дѣлать зло»[3]).

Такимъ образомъ, благодаря дѣятельности Іасона и Товіадовъ, эллинизація Израиля, по свидѣтельству книгъ Маккавейскихъ[4]), достигла крайнихъ предѣловъ. «Такъ, замѣчаетъ авторъ второй книги Маккавейской, явилась склонность къ эллинизму и сближеніе съ иноплеменничествомъ вслѣдствіе непомѣрнаго нечестія Іасона, этого безбожника, а не первосвященника»[5]). Когда затѣмъ Антіохъ, приготовляясь къ войнѣ съ Египтомъ, посѣтилъ Іерусалимъ, то его уже приняли тамъ совершенно по эллински—«при свѣтильникахъ и восклицаніяхъ»[6]). Теперь Товіады увидѣли, что Іасонъ имъ болѣе не нуженъ, что іерусалимляне настолько уже поддались тлетворному вліянію эллинизма, что ихъ нисколько не удивитъ то, если одинъ изъ Товіадовъ сдѣлается первосвященникомъ. И вотъ въ 172 году Онія, принявшій имя Менелая, братъ вышеозначеннаго Симона[7]), уѣхавши въ Антіохію до-

---

[1]) 2 Макк. IV, 14—15.

[2]) 2 Макк. IV, 19—20. Впрочемъ, или сами принесшіе просили употребить эти деньги на другіе расходы, или, быть можетъ, самъ Антіохъ нашелъ болѣе полезнымъ дать имъ другое назначеніе, употребивъ ихъ именно на устройство гребныхъ судовъ. Ibid. 20.

[3]) 1 Макк. I, 15.

[4]) 1 Макк. I, 12—14. 2 Макк. IV, 13—15.

[5]) 2 Макк. IV, 13.

[6]) Ibid. IV, 22.

[7]) 2 Макк. IV, 23.

ставить царю деньги (быть можетъ, обѣщанныя Іасономъ за первосвященство), пріѣхалъ назадъ уже первосвященникомъ, надбавивъ за это царю 300 талантовъ серебра противъ Іасона, который, будучи вытѣсненъ изъ Іерусалима новымъ сирійскимъ ставленникомъ, бѣжалъ въ землю аммонитянъ.

Это былъ первый смертельный ударъ для іудейства. Въ самомъ дѣлѣ, самимъ Богомъ званіе священническое, а тѣмъ болѣе первосвященническое, связано было съ племенемъ Аарона, а со времени Соломона первосвященническій престолъ въ теченіе многихъ вѣковъ съ честью занимала фамилія Садокитовъ, такъ что народъ и представить себѣ не могъ предстоятеля своего изъ другаго рода. И вотъ теперь эта фамилія насильно низвержена, и притомъ человѣкомъ сомнительнаго происхожденія, который едва ли даже принадлежалъ къ колѣну Левіину[1]). Очевидно, что для истинно-благочестиваго іудея онъ уже не имѣлъ никакого религіознаго значенія: «онъ не принесъ съ собою ничего достойнаго первосвященства, а только гнѣвъ жестокаго тирана и ярость дикаго звѣря»—такъ характеризуетъ его авторъ второй книги Маккавейской[2]). И дѣйствительно, чего можно было ожидать іудей-

---

1) Относительно того пункта, изъ какого колѣна происходилъ Менелай, мнѣнія ученыхъ расходятся. Одни, ссылаясь на 2 Макк. III, 4; ср. ibid. IV, 23, признаютъ, что онъ происходилъ изъ колѣна Веніаминова, объясняя такое прямое нарушеніе закона современными безпорядками и нестроеніями. См. напр. Ширръ. Lehrb. d. neut. Zeitgesch. s. 75; Ruetschi. Herzog's Real-Encyklop. Bd. IX, s. 324; Люціусъ. Der Essenismus. s. 80; преосв. Филаретъ. Начертаніе церковно-библ. исторіи, стр. 329. Другіе (Герцфельдъ. Gesch. d. Volkes Israël. Bd. I, s. 203; ср. 218; Гитцигъ. Geschichte des Volk. Isr. s 370; Деренбургъ. Histoire de la Palestine, p. 49) не соглашаются съ этимъ, высказывая предположеніе, что въ вышеозначенномъ мѣстѣ должно читать не Benjamin, а Minjamin (такъ назывался родоначальникъ одной изъ священническихъ фамилій; ср. 1 Паралип. XXIV, 9; 1 Эздр. X, 25; Неем. X, 7; XII, 5. 17. 41), что, впрочемъ, едва-ли вѣроятно, такъ какъ употребленное въ 2 Макк. III, 4. слово φυλή служитъ обычнымъ обозначеніемъ 12-ти колѣнъ израильскихъ, а не священническихъ родовъ. Іосифъ, вообще допускающій много историческихъ погрѣшностей при разсказѣ о разсматриваемой эпохѣ, называетъ вышеозначеннаго Менелая—Оніею братомъ первосвященниковъ Оніи III-го и Іасона, (Antiqu. jud. XII, 5. 1), но это—очевидная ошибка: невѣроятно, во-первыхъ, чтобы первосвященникъ Симонъ двухъ своихъ сыновей назвалъ однимъ и тѣмъ-же именемъ, а во-вторыхъ, во 2-й книгѣ Маккавейской [IV, 23] находится ясное свидѣтельство о томъ, что Менелай былъ братъ Симона [а равно и Лизимаха, ibid. 29], о которомъ извѣстно, что онъ вовсе не принадлежалъ къ первосвященнической фамиліи (2 Макк. III, 4).

2) 2 Макк. IV, 25.

ству отъ этого представителя недостойныхъ Товіадовъ? Свои враждебные по отношенію къ іудейству замыслы Менелай обнаружилъ очень скоро. Хотя онъ, пользуясь предоставленнымъ первосвященнику правомъ, собиралъ подать и обременялъ народъ незаконными поборами, но тѣмъ не менѣе нисколько не заботился о доставленіи царю обѣщанныхъ 300 талантовъ, почему и былъ вызванъ Антіохомъ на допросъ, оставивъ своимъ замѣстителемъ брата Лизимаха[1]). Къ счастью для него, Антіоха отвлекъ бунтъ тарсянъ, и, воспользовавшись его отсутствіемъ, Менелай поспѣшилъ войти въ соглашеніе съ царскимъ намѣстникомъ Андроникомъ, подкупивъ его въ свою пользу. Для этого онъ рѣшился на открытый грабежъ, похитивъ изъ храма нѣкоторые золотые сосуды, изъ которыхъ часть подарилъ Андронику, а другую продалъ въ Тирѣ и окрестныхъ городахъ,—вѣроятно, для уплаты долга царю. Когда Онія III, узнавъ объ этомъ святотатствѣ, изобличилъ Менелая, то по наущенію этого послѣдняго былъ убитъ Андроникомъ[2]). Убійствомъ Онія возмущены были не только іудеи, но и окрестные народы[3]); самъ Антіохъ очень неодобрительно отнесся къ этому поступку своего намѣстника и даже подвергъ позорному наказанію и смерти самого убійцу—Андроника[4]). А между тѣмъ Лизимахъ, съ изволенія Менелая, продолжалъ святотатства, немилосердно и кощунственно расхищая вмѣстѣ съ своими сообщниками остававшіяся въ храмѣ драгоцѣнности. Новая тяжелая рана нанесена была іудейству. Всѣ тѣ драгоцѣнности и въ религіозномъ и въ матеріальномъ отношеніи, которыя съ такимъ трудомъ добыли іудеи, къ которымъ они съ такимъ благоговѣніемъ относились, расхищались на ихъ глазахъ нечестивцами. Произошло возмущеніе народа, въ которомъ Лизимахъ былъ убитъ, и послана была къ царю[5]) отъ старѣйшинъ депутація съ обвиненіями противъ Менелая. Но благодаря подкупу одного изъ придворныхъ—Птоломея, сына Дорименова, Менелай, не смотря на всю свою виновность, былъ оправданъ и возвратился въ Іерусалимъ, а его обвинители были казнены[6]). Такимъ

---

[1]) 2 Макк. IV, 27—29.

[2]) 2 Макк. IV, 31—34.

[3]) Ibid. стихъ 35.

[4]) Ibid. стихи 37—38.

[5]) Онъ теперь былъ въ Тирѣ—вѣроятно, по дорогѣ въ Египетъ. Ibdi. стихъ 44.

[6]) Ibid. стихъ 47.

образомъ Менелай, замѣчаетъ писатель второй книги Маккавейской, «при любостяжаніи начальствующихъ, удержалъ за собою власть и, возрастая въ злобѣ, сдѣлался жестокимъ врагомъ гражданъ»[1]).

Въ 170 году Антіохъ, наконецъ, рѣшился сдѣлать первый шагъ къ выполненію своихъ плановъ относительно всемірнаго господства, предпринявъ первый походъ противъ Египта, который окончился побѣдоносно. Но въ это время въ Іерусалимѣ произошло событіе, въ высшей степени раздражившее Антіоха. Всѣ іудеи зорко слѣдили за ходомъ дѣлъ въ Египтѣ, надѣясь, что, быть можетъ, эта война освободитъ ихъ отъ притѣсненій со стороны Антіоха и его вѣрныхъ слугъ—эллинистовъ. И вотъ, когда распространился слухъ, бывшій, конечно, искреннимъ желаніемъ всѣхъ іудеевъ, что Антіохъ въ Египтѣ умеръ, іудеи тотчасъ поспѣшили сбросить съ себя иго ненавистнаго лжепервосвященника Менелая. Іасонъ, подстрекаемый, вѣроятно, заіорданскими іудеями, собралъ ихъ тысячу человѣкъ и пошелъ съ ними въ Іерусалимъ противъ Менелая. Безъ большаго труда онъ взялъ городъ и принудилъ Менелая бѣжать въ Акру, немилосердно убивая всѣхъ его приверженцевъ[2]). Видя, что поднимается народная гроза, Менелай поспѣшилъ донести Антіоху, возвращавшемуся побѣдоносно изъ Египта, что іудеи подняли бунтъ въ Іерусалимѣ, во главѣ съ своимъ бывшимъ первосвященникомъ Іасономъ. Съ яростью Антіохъ прибылъ въ Іерусалимъ, ворота котораго открыли ему его сторонники[3]), въ три дня избилъ 40000 іудеевъ и столько-же продалъ въ рабство, затѣмъ, публично сопровождаемый самимъ первосвященникомъ Менелаемъ, онъ проникъ въ святилище, своими «сквернымн руками» ограбилъ сокровищницу храма, овладѣлъ драгоцѣнными сосудами и вещами, принадлежащими храму, стоимость которыхъ авторъ второй книги Маккавейской опредѣляетъ въ 1800 талантовъ[4]), и въ довершеніе всего надругался надъ самой святыней храма, закалая на жертвенникѣ свиней и кровью ихъ окропляя храмъ[5]). Потомъ онъ возвратился въ Антіохію, «оставивъ приставниковъ,

---

1) 2 Макк. IV, 50.

2) Тѣмъ не менѣе онъ „не достигъ начальства, а концомъ его злоумышленій было то, что онъ съ позоромъ, какъ бѣглецъ, опять ушелъ въ страну аммонитскую“. 2 Макк. V, 7.

3) Flav. Joseph. Antiqu. jud. XII, 5. 2.

4) 2 Макк. V, 14—17. 21.

5) Flav. Joseph. Antiqu. jud. XII, 5. 4.

что-бы угнетать народъ, въ Іерусалимѣ—Филиппа, родомъ фригійца, нравомъ-же человѣка еще болѣе жестокаго, нежели каковъ былъ поставившій его»[1]).

И такими страшными бѣдствіями, такимъ ужаснымъ позоромъ іудеи обязаны были распрѣ тѣхъ, которые занимали высочайшую духовную должность во Израилѣ и которые должны были быть ихъ духовными руководителями! Главнымъ виновникомъ всѣхъ несчастій являлся именно нечестивый и незаконный первосвященникъ Менелай, который, защищая похищенную имъ, вопреки закону, первосвященническую власть, нисколько не думалъ о гибели своихъ единоплеменниковъ! Легко можно представить себѣ, какъ должны были относиться и какія чувства должны были питать къ этому недостойному представителю власти и его приверженцамъ—эллинистамъ благочестивые іудеи, преданные своей отечественной вѣрѣ и своимъ отечественнымъ обычаямъ. О какомъ-либо уваженіи и благоговѣніи съ ихъ стороны не можетъ быть и рѣчи, а напротивъ, они должны были питать къ нему самыя враждебныя и непріязненныя чувства, такъ какъ видѣли въ немъ не своего духовнаго главу, не посредника между народомъ и Богомъ, но врага отечественной религіи. Тѣмъ не менѣе это было только началомъ бѣдствій, только слабою тѣнью того поруганія и позора, какому вскорѣ подверглась святыня іудеевъ, когда Антіохъ, рѣшивши, что эллинисты своею дѣятельностью уже достаточно подготовили въ Іудеѣ почву для его широкихъ замысловъ, задался мыслью объединить свое, составленное изъ различныхъ элементовъ, государство введеніемъ не только общихъ законовъ, но и общихъ религіозныхъ обрядовъ.

Послѣ втораго, на этотъ разъ неудачнаго, похода въ Египетъ въ 168 г.[2]), Антіохъ послалъ въ Іерусалимъ своего чиновника Аполлонія съ 22 тысячами войска, поручивъ ему всѣхъ взрослыхъ іудеевъ избить, а женщинъ и дѣтей продать въ рабство[3]). Полководецъ сирійскій охотно и точно исполнилъ данное ему порученіе: коварно воспользовавшись субботнимъ покоемъ, когда іудеи, согласно своимъ принципамъ, не смѣли защищаться, Аполлоній произвелъ большое кровопролитіе въ Іерусалимѣ, разрушилъ его стѣны и дома, укрѣпивъ только городъ Давидовъ—Акру, въ ко-

---

[1]) 2 Макк. V, 22.

[2]) По дорогѣ въ Александрію Антіоха встрѣтили послы отъ римскаго сената и приказали ему, подъ угрозой войны съ Римомъ, возвратиться обратно.

[3]) 2 Макк. V, 24.

торой помѣщенъ былъ значительный сирійскій гарнизонъ и находили прибѣжище и защиту всѣ эллинисты изъ іудеевъ. Это скопище враговъ іудейства въ самомъ сердцѣ его сдѣлалось съ этого времени «постоянною засадою для святилища и злымъ діаволомъ для Израиля»[1]). Съ Аполлоніемъ, вѣроятно, присланъ былъ и языческій жрецъ изъ Антіохіи[2]) съ порученіемъ насильно принуждать іудеевъ къ отступленію отъ отечественныхъ законовъ, превратить храмъ іерусалимскій въ капище Юпитера олимпійскаго и во всѣхъ городахъ іудейскихъ воздвигать храмы и жертвенники языческіе[3]). Тяжело и невыносимо было для народа наступившее бѣдствіе, которое сопровождалось страшными насиліями для религіозной совѣсти іудеевъ: ограбили храмъ, отмѣнили обрѣзаніе, жгли священные свитки подъ угрозой смерти всѣмъ противящимся, воздвигали языческіе алтари, силою заставляли іудеевъ отправлять праздники въ честь греческихъ божествъ, «водя іудеевъ на идольскія жертвы, а на праздникѣ Діониса принуждая ихъ въ плющевыхъ вѣнкахъ идти въ торжественномъ ходѣ въ честь Діониса»[4]). Наконецъ, 15-го хаслева (декабря) 168 г., въ день именинъ Антіоха, совершено было послѣднее дѣло для окончательнаго уничиженія іудейства и посрамленія его религіозныхъ обрядовъ. Храмъ іерусалимскій, сердце всего іудейства, формально обращенъ былъ въ языческое капище, всѣ законныя жертвоприношенія въ храмѣ прекратились, и на великомъ жертвенникѣ всесожженія былъ поставленъ меньшій, посвященный Зевесу, алтарь, и идольскія жертвоприношенія начались 25 числа того-же мѣсяца. Іерусалимъ, такимъ образомъ, дѣйствительно теперь сдѣлался «жилищемъ чужихъ и сталъ чужимъ для своего рода, и дѣти его оставили его. По мѣрѣ его славы увеличилось его безчестіе, и высота его обратилась въ печаль»[5]). Храмъ іерусалимскій, на который обращены были взоры іудеевъ всей вселенной, который соединялъ ихъ въ одно общество, теперь потерялъ уже всякое значеніе для нихъ. Іудеи остались безъ общей связи, безъ религіозно-національнаго центра, и дальнѣйшее эллинизированіе ихъ было, повидимому, только дѣломъ времени и насилій.

а) 1 Макк. I, 36.

б) Вмѣсто Ἀθηναίων (2 Макк. VI, 1) правильнѣе читать: Ἀντιοχείων. См. Гретцъ. Gesch. der Juden. Bd. II, s. 314, anm. 3.

в) 2 Макк. VI, 1—2.

г) 2 Макк. VI, 7.

д) 1 Макк. I, 38 40.

Такъ, вѣроятно, думалъ Антіохъ и іудейская аристократія —эллинисты. Но не такъ случилось на самомъ дѣлѣ. Волнами эллинизма въ Палестинѣ захватываемы и увлекаемы были только, такъ сказать, верхушки іудейскаго общества—богатые и знатные жители Іерусалима и другихъ болѣе важныхъ іудейскихъ городовъ; но богачи и аристократы составляли лишь слабую и темную сторону въ организмѣ послѣплѣннаго іудейства, корень-же іудейства, жизненное зерно его заключалось теперь въ народѣ и представителѣ его—книжникѣ. Въ тиши и неизвѣстности среди земледѣльцевъ и пастуховъ, руководимыхъ книжниками, и въ простотѣ сердца ходящихъ по стезямъ закона, текла другая, чистая струя іудейства, превратившаяся скоро въ бурный и грозный потокъ, въ которомъ потонули всѣ чуждые элементы, оставивъ послѣ себя только темное пятно въ исторіи послѣплѣннаго іудейства.

Въ то время, какъ іудейская аристократія, увлекаемая своими личными выгодами и честолюбивыми стремленіями, завязала дѣятельныя сношенія съ иноземцами и стала постепенно все болѣе и болѣе поддаваться вліянію эллинизма, теряя при этомъ свои національныя и религіозныя особенности, народъ іудейскій, въ общей своей массѣ, на первыхъ порахъ относился къ подобнымъ людямъ совершенно безучастно. Занятые добываніемъ насущнаго хлѣба, который доставался имъ съ большимъ трудомъ, живя величіемъ своего прошедшаго и обѣтованнаго будущаго, вѣрно сохраняя, подъ руководствомъ книжниковъ, весь законъ, къ которому направлены были всѣ мысли и воздыханія іудея,—простые іудеи, если и замѣчали отступленія своей аристократіи отъ закона, то долго, вѣроятно, не замѣчали всей пагубности этихъ отступленій. Но съ тѣхъ поръ, какъ эллинисты, въ лицѣ высшихъ представителей духовной власти, сдѣлали рѣшительную попытку эллинизировать весь народъ іудейскій, ввести въ народную жизнь іудеевъ формы эллинской жизни, дѣло приняло совершенно иной оборотъ. Теперь благочестивые іудеи—патріоты не могли оставаться равнодушными къ беззаконнымъ дѣйствіямъ представителей священства: ихъ нравственное и религіозное чувство было возмущено. Теперь, когда народу нужно было выбирать между союзомъ съ сосѣдними народами, т. е. полной эллинизаціей, и союзомъ съ Богомъ, народъ уже не могъ оставаться въ бездѣйствіи, а смѣло выступилъ противъ всякихъ эллинскихъ нововведеній, образовавъ сильную оппозицію эллинистамъ, на которыхъ съ этихъ поръ прямо стали смотрѣть какъ на нечестивцевъ, безбожниковъ, отступниковъ отъ закона.

Такимъ образомъ борьба между эллинизмомъ и іудействомъ, происходившая первоначально въ греческихъ городахъ, перенесена была наконецъ въ Іерусалимъ, и здѣсь, въ центрѣ іудейства, начинаются частыя столкновенія между эллинистами и ревнителями закона, образовавшими двѣ крайнія партіи въ іудействѣ съ самыми противоположными взглядами и направленіями. Патріоты двукратно пытались-было прогнать эллинистовъ изъ Іерусалима, но оба раза ихъ попытки окончились полнѣйшей неудачей. За возстаніе и убійство Лизимаха трое изъ нихъ, участвовавшіе въ депутаціи къ царю, были казнены, а за попытку свергнуть Менелая послѣдовало страшное избіеніе ихъ и разграбленіе храма, а немного спустя и превращеніе его въ языческій храмъ; эллинисты-же все болѣе и болѣе неистовствовали и издѣвались надъ своими врагами. Положеніе іудейскаго народа сдѣлалось теперь безпомощнымъ: онъ теперь, дѣйствительно, представлялъ собою какъ-бы разноцвѣтную птицу, которую съ враждебными криками окружаютъ другія хищныя птицы и полевые звѣри, что-бы пожрать ее[1]). Началось насильственное обращеніе іудеевъ въ язычество и жестокія казни, такъ какъ «многіе во Израилѣ остались твердыми и укрѣпились, что-бы не ѣсть нечистаго, и предпочли умереть, что-бы не оскверниться пищею и не поругать святаго завѣта,—и умирали»[2]). Исторія сохранила намъ весьма трогательный разсказъ о мученичествѣ старца Елеазара и семи братьевъ съ матерью[3]). Въ этомъ разсказѣ мученики изображаются столь безстрашными, такъ охотно идутъ на всякія мученія и принимаютъ смерть за вѣру отцовъ, что даже язычниковъ удивляютъ своимъ мужествомъ, что даже самъ мучитель Антіохъ ихъ мужество и терпѣніе представлялъ въ примѣръ своимъ воинамъ.

При такомъ возбужденіи, при такой нравственной силѣ благочестивыхъ іудеевъ, естественно, что первый удобный случай могъ вызвать ихъ и на активную оппозицію язычеству и сдѣлать ихъ настолько-же мужественными и безстрашными воинами и борцами за свою религію, насколько мужественными и терпѣливыми страдальцами были они за нее. И дѣйствительно, скоро поднимается обще-національное движеніе іудеевъ, возставшихъ на защиту своей религіи и своихъ обычаевъ, героями котораго были сыновья священника Маттаѳіи, извѣстные подъ именемъ Маккаве-

---

[1]) Іерем. XII, 9.

[2]) 1 Макк. I, 62—63.

[3]) 2 Макк. VI, 18—31; VII, 1—41.

евъ, которые въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ храбро продолжали военныя дѣйствія, вели упорную борьбу не только съ сирійскими войсками, но также безпощадно истребляли и всѣхъ эллинистовъ, гдѣ только ихъ ни находили, и впослѣдствіи достигли первосвященническаго и царскаго достоинства. Не входитъ въ нашъ планъ подробно слѣдить за прогрессивнымъ развитіемъ борьбы, гдѣ, благодаря беззавѣтной храбрости іудеевъ-патріотовъ, горсть героевъ торжествовала надъ великими арміями Антіоха. Для нашей цѣли достаточно остановиться только на нѣкоторыхъ выдающихся моментахъ этой борьбы, которая была столько-же національнымъ движеніемъ противъ сирійскаго деспотизма, сколько и внутренней революціей, взрывомъ народнаго негодованія противъ позорныхъ дѣйствій священства и измѣнъ патриціата[1]).

Въ возстаніи противъ сирійцевъ принимали участіе всѣ іудеи, для которыхъ были дóроги отечественные обычаи и отечественная вѣра и которые не могли равнодушно смотрѣть на поруганіе своихъ святынь. «Тогда собрались къ нимъ (къ сподвижникамъ Маттаѳіи)... всѣ вѣрные закону, и всѣ бѣжавшіе отъ бѣдствія присоединились къ нимъ и сдѣлались подкрѣпленіемъ для нихъ. Такъ составили они войско, и поражали въ гнѣвѣ своемъ нечестивыхъ и въ ярости своей мужей беззаконныхъ»[2]) —замѣчаетъ авторъ первой книги Маккавейской. Въ числѣ другихъ поднялись на защиту своей религіи также и такъ называемые асидеи, которыхъ, какъ мы видѣли, не только почти всѣ ученые, выводящіе ессенизмъ изъ чисто внутренняго развитія самого-же іудейства, но даже и нѣкоторые изъ защитниковъ противоположнаго взгляда (напр. Целлеръ) считаютъ родоначальниками ессеевъ, утверждая, что эта партія въ зародышѣ питала уже почти всѣ тѣ стремленія, какія послѣ получили свое дальнѣйшее развитіе въ ессенизмѣ. Въ виду этого мы считаемъ необходимымъ остановиться нѣсколько подробнѣе на характеристикѣ этой іудейской партіи и прослѣдить, насколько это окажется возможнымъ, ея историческія судьбы въ эпоху возстанія Маккавеевъ—съ тѣмъ, что-бы выяснить, могло-ли въ самомъ дѣлѣ асидейство когда-либо, подъ вліяніемъ тѣхъ или иныхъ обстоятельствъ, преобразоваться въ ессейство?

---

1) Что борьба Маккавеевъ имѣла именно такой двойственный характеръ, объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ весь ходъ происшествій, а также и то, что только полнымъ истребленіемъ эллинистовъ закончилась война.

2) 1 Макк. II, 42—44.

Въ священно-исторической литературѣ имя асидеевъ упоминается только три раза: два раза въ первой книгѣ Маккавейской, и одинъ разъ—во второй[1]). Такъ какъ, согласно 1 Макк. VII, 13, асидеи дѣйствуютъ сообща и такъ какъ кромѣ того въ томъ мѣстѣ, гдѣ находится первое упоминаніе объ асидеяхъ, они обозначаются именно какъ «συναγωγὴ Ἀσιδαίων»[2]), т. е. какъ особая партія въ народѣ іудейскомъ, то поэтому естественнѣе всего понимать эту «συναγωγὴ Ἀσιδαίων» не въ смыслѣ безпорядочной, неорганизованной толпы, какъ думаютъ нѣкоторые[3]), а въ смыслѣ особаго, болѣе или менѣе тѣсно сплоченнаго общества, одушевленнаго одними и тѣми-же стремленіями и преслѣдующаго одинаковыя цѣли[4]).

Какой-же характеръ имѣло это общество? Каковы были его цѣли и стремленія? Нѣкоторые изъ современныхъ изслѣдователей іудейской исторіи (какъ напр. Гейгеръ, Гаусратъ, Николя, въ особенности-же Гитцигъ и др.) видятъ въ асидеяхъ главныхъ героевъ іудейской войны за освобожденіе, своею кровью купившихъ независимость отечества и создавшихъ государство Асмонеевъ[5]). Асидеи, по мнѣнію этихъ ученыхъ, были душой возстанія противъ сирійцевъ: они-де подняли это возстаніе, побѣдоносно его продолжали и благополучно окончили; они, слѣдовательно, составляли-де собственно *военную* партію среди іудеевъ.

Основаніемъ для этого мнѣнія, дѣлающаго асидеевъ воинами «κατ' ἐξοχήν», служитъ 2 Макк. XIV, 6. Въ этомъ мѣстѣ разсказывается, что по паденіи Антіоха V и его опекуна Лисія, которые незадолго предъ тѣмъ заключили миръ съ возставшими іу-

---

1) 1 Макк. II, 42; VII, 13; 2 Макк. XIV, 6. Въ первомъ мѣстѣ въ нашей русской Библіи читается: „множество іудеевъ“, но по общепринятому мнѣнію изслѣдователей, опирающемуся на чтеніе древнихъ греческихъ списковъ и параллельныя мѣста, здѣсь нужно читать: „общество асидеевъ“. (Ср. Кейль. Commentar über die Bücher der Makkabäer (Leipzig. 1875), s. 63. Кромѣ означенныхъ мѣстъ указаніе на асидеевъ можно видѣть также въ 1 Макк. III, 13, гдѣ говорится объ „ἐκκλησία πιστῶν“.

2) 1 Макк. II, 42. Ср. 1 Макк. III, 13: „ἐκκλησία πιστῶν“.

3) Напр. Кейль. Op. cit. s. 63 и Гриммъ. Exeget. Handbuch zu den Apokryphen. Bd. I, s. 44.

4) Такого взгляда держатся: Скалигеръ. Syntagma, I, p. 442; Люціусъ. Der Essenismus, s. 91; Эвальдъ. Gesch. des Volkes Isr. Bd. IV, s. 367; Гретцъ. Gesch. der Juden. Bd. III, s. 3 flg. Веллгаузенъ. Die Pharisäer und Sadducäer, s. 79 и др.

5) Асмоней, по свидѣтельству Іосифа [Antiqu. jud. XII, 6. 1], былъ однимъ изъ предковъ Маккавеевъ.

деями, первосвященникъ Алкимъ, «добровольно осквернившійся въ смутныя времена»[1]) и потому отлученный отъ общенія, пытался расположить въ свою пользу новаго царя Димитрія и вооружить его противъ вытѣснившихъ его Маккавеевъ, поставляя при этомъ царю на видъ, что «такъ называемые изъ іудеевъ асидеи, вождемъ которыхъ—Іуда Маккавей, поддерживаютъ войну и воздвигаютъ мятежи, не давая царству достигнуть благосостоянія». Это—единственное мѣсто во второй книгѣ Маккавейской, гдѣ упоминается объ асидеяхъ, и, взятое само по себѣ, оно дѣйствительно говоритъ, повидимому, о воинственности асидеевъ; но если сравнить его съ контекстомъ рѣчи и въ особенности съ параллельными ему мѣстами изъ первой книги Маккавейской, то полная достовѣрность свидѣтельства этого хитраго и коварнаго іудейскаго первосвященника становится болѣе чѣмъ сомнительною. Четырнадцатой главѣ второй книги Маккавейской соотвѣтствуетъ седьмая глава первой книги, гдѣ передаются тѣ-же самыя историческія событія и въ такой-же связи и послѣдовательности[2]). И въ 1 Макк. VII гл. разсказывается о послѣдовавшей вскорѣ послѣ заключенія мира съ іудеями перемѣнѣ трона въ Сиріи въ пользу Димитрія и о томъ, что этою перемѣною весьма искусно сумѣлъ воспользоваться Алкимъ для интригъ противъ Іуды, явившійся къ царю съ жалобой на то, что-де «погубилъ Іуда и братья его друзей царскихъ, и насъ выгнали изъ земли нашей»[3]). Эти слова, передавая общій смыслъ обвиненій Алкима вполнѣ согласно со второй книгой Маккавейской, имѣютъ все-же другой оттѣнокъ, такъ какъ здѣсь асидеи совершенно не выставляются душой возстанія и самыми воинственными изъ всѣхъ іудеевъ, а только развѣ подразумѣваются въ качествѣ участниковъ возстанія подъ словами: «и братья его» (Іуды). Однако нѣсколькими строками ниже мы находимъ уже прямое указаніе на асидеевъ, и то, что сообщается здѣсь о нихъ, не только не говоритъ въ пользу ихъ воинственности, а напротивъ, рисуетъ ихъ совершенно съ другой стороны и исключаетъ возможность признавать ихъ воинами «κατ' ἐξοχήν.» Когда Алкимъ, успѣвшій расположить царя въ свою пользу, съ обширными полномочіями и въ сопровожденіи сирійскаго полководца Вакхида пришелъ въ землю іудейскую, то здѣсь, читаемъ мы, «къ Алкиму и

---

[1]) 2 Макк. XIV, 3.

[2]) Ср. 1 Макк. VII, 1 съ 2 Макк. XIV, 2; VII, 5 съ XIV, 3; VII, 6 съ XIV, 6; VII, 9 съ XIV, 13.

[3]) 1 Макк. VII, 6.

Вакхиду сошлось собраніе книжниковъ искать справедливости (ст. 12); первые изъ сыновъ израилевыхъ были асидеи; они искали у нихъ мира (ст. 13), ибо говорили: священникъ отъ племени Аарона пришелъ вмѣстѣ съ войскомъ и не обидитъ насъ» (ст. 14)[1]). Такимъ образомъ асидеи представляются здѣсь партіей, дѣйствующей совмѣстно съ книжниками, и притомъ—самой миролюбивой изъ среды іудеевъ, потому что они поспѣшили воспользоваться первой представившеюся имъ возможностью оставить военныя дѣйствія и прежде всѣхъ пошли на встрѣчу мирнымъ предложеніямъ Алкима и Вакхида. Очевидно, это мѣсто характеризуетъ асидеевъ совершенно съ иной стороны, чѣмъ 2 Макк. XIV, 6. Какъ-же согласить это явное противорѣчіе двухъ означенныхъ свидѣтельствъ и какому изъ нихъ придать бо́льшее значеніе въ данномъ случаѣ?

Гитцигъ, стараясь подорвать значеніе приведеннаго мѣста изъ VII-й главы 1-й книги Маккавейской, противорѣчащаго его взгляду на асидеевъ, предполагаетъ здѣсь позднѣйшую интерполяцію. «Стихъ 13-й, говоритъ онъ, есть вставка,—вполнѣ-де очевидная, если принять во вниманіе первоначальный (еврейскій) текстъ стиха 17-го»[2]), такъ какъ, по его мнѣнію, стихъ 17-й, въ которомъ упоминаются Chassidim[3]), понятнѣе, если также и ранѣе упоминаются асидеи (а не одни только книжники). Но подобный аргументъ не только ничего не говоритъ противъ подлинности означеннаго 13-го стиха, а напротивъ, скорѣе еще болѣе удостовѣряетъ ее, потому что здѣсь одинъ стихъ вполнѣ согласуется съ другимъ, и возможность какой-либо вставки становится тѣмъ болѣе сомнительной, что предполагаемому интерполлятору вовсе не было-бы нужды для поясненія 17-го стиха вставлять цѣлый 13-й стихъ: для этого достаточно было-бы въ стихѣ 12-мъ послѣ словъ: «συναγωγὴ γραμματέων» прибавить только: «καὶ ἀσιδαίων». Кромѣ того, только въ еврейскомъ текстѣ въ стихѣ 17-мъ употребляется наименованіе «асидеи»—חסידים, въ греческомъ-же оно замѣняется словомъ δίκαιοι (хотя въ 13-мъ стихѣ стоитъ Ἀσιδαῖοι), и потому мнимая интерполляція стиха 13-го, даже съ точки зрѣнія Гитцига, имѣла-бы смыслъ только въ еврейскомъ текстѣ, въ греческомъ-же она оказывалась-бы совершенно излишнею; а такъ какъ греческій переводъ явился почти непосредственно послѣ

---

[1]) 1 Макк. VII, 12—14.

[2]) Гитцигъ. Gesch. d. Volk. Israël. Th. 2, s. 417.

[3]) Ст. 17: „тѣла святыхъ твоихъ (חסידיך) и кровь ихъ пролили вокругъ Іерусалима, и некому было похоронить ихъ“. Ср. Псал. LXXVIII, 2

еврейскаго оригинала[1]), то выходило-бы, что означенную вставку нужно было-бы относить чуть-ли не ко времени написанія самой книги.

Такимъ образомъ нѣтъ никакого основанія совершенно игнорировать свидѣтельство объ асидеяхъ первой книги Маккавейской, а напротивъ, гораздо основательнѣе считать замѣтку второй книги Маккавейской не вполнѣ вѣрно передающей дѣло. Въ пользу этого можно привести слѣдующія соображенія. Во-первыхъ, мѣсто— 2 Макк. XIV, 6, является единственнымъ во всей второй Маккавейской книгѣ, гдѣ говорится объ асидеяхъ: ни раньше, ни послѣ авторъ не только не упоминаетъ о какомъ-либо участіи асидеевъ въ возстаніи противъ сирійцевъ, но даже не называетъ ихъ по имени. Поэтому-то приписываемое Алкиму заявленіе, что асидеи составляли душу возстанія и главную силу Іуды, является тамъ совершенно неожиданнымъ и ничѣмъ не мотивированнымъ. Во вторыхъ, полное молчаніе автора 2-й книги Маккавейской объ асидеяхъ во всѣхъ остальныхъ случаяхъ даетъ право заключить, что онъ не имѣлъ вполнѣ точныхъ свѣдѣній объ асидеяхъ[2]), которые къ тому времени или перестали уже существовать какъ особая партія, или-же совершенно измѣнили свой первоначальный характеръ; но встрѣтивъ въ своемъ источникѣ извѣстіе, что Алкимъ и Вакхидъ казнили извѣстное число асидеевъ, означенный писатель путемъ обратнаго умозаключенія легко могъ придти къ тому выводу, что асидеи были-де главнѣйшими мятежниками среди іудеевъ, и это мнѣніе онъ вложилъ въ уста Алкима. Въ-третьихъ, эта единственная замѣтка объ асидеяхъ находится не въ той части историческаго разсказа, гдѣ авторъ, основываясь на показаніяхъ источниковъ, излагаетъ общій ходъ внѣшнихъ историческихъ событій, а въ бѣгломъ разговорѣ, который и не могъ быть воспроизведенъ съ буквальной точностью, и во всякомъ случаѣ здѣсь историкъ не имѣлъ особенной нужды заботиться о безусловной правильности своихъ выраженій и точномъ соотвѣтствіи ихъ дѣйствительности. Наконецъ, если допустить, что писатель второй книги Маккавейской нисколько не извратилъ подлиннаго смысла словъ Алкима и вполнѣ вѣрно передалъ его отвѣтъ царю Димитрію, то уже въ виду того, что означенная характеристика асидеевъ принадлежитъ именно

---

[1]) Ср. Вельгаузенъ. Die Pharisäer und Sadducäer. s. 80.

[2]) Это предположеніе тѣмъ болѣе вѣроятно, что даже Іосифъ Флавій нигдѣ въ своихъ произведеніяхъ не упоминаетъ объ асидеяхъ, не смотря на то, что онъ вообще пользуется первой Маккавейской книгой.

Алкиму, естественно предположить, что этотъ хитрый и коварный интриганъ, всегда преслѣдовавшій только свои личные интересы, умышленно выставилъ асидеевъ предъ царемъ совершенно въ ложномъ свѣтѣ, указавъ на нихъ, какъ на главнѣйшихъ мятежниковъ въ Іудеѣ. А что онъ могъ имѣть достаточно сильныя основанія для того, что-бы рѣшиться на такую умышленную ложь, на это можно находить соотвѣтственныя данныя въ самомъ текстѣ книгъ Маккавейскихъ. Мы знаемъ, что по прибытіи Алкима и Вакхида въ Іерусалимъ асидеи первыми изъ всѣхъ іудеевъ пришли «искать у нихъ мира», на что, конечно, тотчасъ же и получили согласіе. Весьма вѣроятно, что такое мирное расположеніе асидеевъ, тяготившихся войною и желавшихъ оставить военныя дѣйствія, было уже извѣстно Алкиму непосредственно послѣ заключенія мира съ сирійцами,—еще въ то время, когда онъ оставался въ Іерусалимѣ и домогался первосвященства[1]). Но, по свидѣтельству самого-же Алкима, его исканія не увѣнчались успѣхомъ: онъ не былъ удостоенъ чести священноначалія[2]) въ виду того, что былъ изъ числа тѣхъ, которые добровольно осквернились въ смутныя времена[3]). Кто болѣе всего возставалъ противъ него—Алкимъ не указываетъ; но едва-ли можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что самыми сильными противниками его искательства скорѣе всего могли оказаться именно асидеи, которые, какъ мы выяснимъ ниже, самымъ ревностнымъ образомъ заботились объ исполненіи всѣхъ предписаній закона и потому, естественно, строже всѣхъ должны были относиться къ нарушителямъ этого закона. Затаивъ злобу на нихъ въ своемъ сердцѣ, Алкимъ выжидалъ только удобнаго случая, что-бы отомстить своимъ противникамъ и вмѣстѣ съ тѣмъ удовлетворить собственнымъ честолюбивымъ стремленіямъ. Такой случай скоро представился: какъ только вступилъ на престолъ Димитрій, Алкимъ, слѣдуя примѣру своихъ предшественниковъ—эллинистовъ, спѣшитъ заручиться расположеніемъ новаго правителя и показать себя его покорнымъ слугою; и вотъ, когда Димитрій призвалъ его въ засѣданіе и сталъ разспрашивать, въ какомъ положеніи находятся дѣла въ Іудеѣ, то онъ указалъ на ненавистныхъ ему асидеевъ, какъ на главныхъ мятежниковъ, стремившихся яко-бы отложиться отъ Антіохіи, и виновниковъ всѣхъ бѣдъ, давъ при этомъ царю

1) 1 Макк. VII, 5.
2) 2 Макк. XIV, 7.
3) Ibid. XIV, 3.

обѣщаніе истребить ихъ[1]). Своимъ лживымъ заявленіемъ Алкимъ достигалъ двухъ цѣлей: во-первыхъ, онъ разсчитывалъ избавиться отъ своихъ противниковъ, что для него было крайне желательно; во-вторыхъ, завѣряя царя въ своей преданности его интересамъ, онъ разсчитывалъ, что ему легко будетъ, если только это потребуется, доказать эту свою преданность на самомъ дѣлѣ, будучи увѣренъ, что мирнымъ настроеніемъ асидеевъ легко можно будетъ воспользоваться въ свою пользу, что̀ на самомъ дѣлѣ послѣ и случилось.

Всѣ эти соображенія говорятъ въ пользу того, что прямому и положительному свидѣтельству объ асидеяхъ первой книги Маккавейской нужно дать рѣшительное предпочтеніе предъ замѣткой второй книги, передающей, по всѣмъ признакамъ, крайне пристрастный отзывъ о нихъ. Выводъ, къ которому мы пришли, долженъ быть признанъ тѣмъ болѣе основательнымъ, что всѣ другія историческія данныя, находящіяся въ книгахъ Маккавейскихъ, не только не даютъ права признавать асидеевъ чисто военной партіей среди іудеевъ, но и рѣшительно противорѣчатъ такому предположенію.

Такъ, прежде всего не подлежитъ сомнѣнію тотъ точно засвидѣтельствованный книгами Маккавейскими фактъ, что совсѣмъ не асидеямъ принадлежалъ починъ въ дѣлѣ возстанія противъ сирійцевъ. Согласно прямому свидѣтельству первой книги Маккавейской (см. главу II-ую), сигналъ къ возстанію былъ данъ священникомъ Маттаѳіею, который, собственноручно убивъ въ Модиѳѣ іудея-ренегата и «царскаго мужа, принуждавшаго приносить (идольскую) жертву», обратился къ народу со словами: «всякій, кто ревнуетъ по законѣ и стоитъ въ завѣтѣ, да идетъ вслѣдъ за мною»[2]). Послѣ этого онъ бѣжалъ въ горы съ пятью своими сыновьями и съ многочисленными патріотами, «преданными правдѣ и закону», съ которыми онъ и поднялъ знамя возстанія на защиту своего отечества, отечественныхъ обычаевъ и религіи[3]). И только послѣ первыхъ успѣховъ Маттаѳіи и его сподвижниковъ

---

[1]) Что Алкимъ, дѣйствительно, далъ царю такое обѣщаніе, на это можно находить указаніе въ 1 Макк. VII, 9, гдѣ говорится, что Алкимъ былъ посланъ въ Іудею съ спеціальнымъ порученіемъ—„сдѣлать отмщеніе сынамъ Израиля“, т. е. на дѣлѣ доказать свою преданность царю и готовность служить его интересамъ.

[2]) 1 Макк. II, 27.

[3]) 1 Макк. II, 24—25; 27—30.

присоединилось къ нимъ еще и общество асидеевъ: «тогда собрались къ нимъ множество[1]) асидеевъ, крѣпкіе силою изъ Израиля, всѣ вѣрные закону»[2]).

Далѣе, во все продолженіе войны, ознаменовавшейся многочисленными геройскими подвигами, совершенными Маккавеями, асидеи нигдѣ не выступаютъ на первый планъ; кромѣ трехъ указанныхъ мѣстъ они даже нигдѣ болѣе не упоминаются въ книгахъ Маккавейскихъ и совершенно не заносятся въ славное бытописаніе геройской войны даже такимъ значительнымъ іудейскимъ историкомъ, какъ Іосифъ Флавій. Какъ-бы ни объяснять это молчаніе историческихъ документовъ, но во всякомъ случаѣ оно нисколько не говоритъ въ пользу того мнѣнія, будто-бы асидеи принимали выдающееся участіе и играли значительную роль въ политическихъ событіяхъ эпохи Маккавеевъ.

Наконецъ, и вообще все поведеніе асидеевъ, точно засвидѣтельствованное въ книгахъ Маккавейскихъ, вовсе не таково, что-бы можно было отличительнымъ признакомъ ихъ партіи считать воинственныя стремленія, потому что, присоединившись къ Маккавеямъ для борьбы съ сирійцами, они не остаются до конца на полѣ брани, а оставляютъ его при первомъ благопріятномъ для этого, по ихъ мнѣнію, моментѣ. Въ объясненіе этого нужно сказать слѣдующее. Какъ извѣстно, ближайшимъ поводомъ къ возстанію Маккавеевъ послужило главнымъ образомъ посягательство нечестиваго Антіоха Епифана на національный культъ іудеевъ, который онъ думалъ замѣнить культомъ Зевеса. «Безбожный» Антіохъ, сперва ограбивъ святилище, изъ котораго онъ забралъ все, съ чѣмъ такъ тѣсно связаны были самыя дорогія религіозныя и гражданскія воспоминанія народа израильскаго[3]), вслѣдъ затѣмъ издалъ повелѣніе, «что-бы въ Іудеѣ не допускались всесожженія и жертвоприношенія, и возліяніе въ святилищѣ, что-бы ругались надъ субботами и праздниками, и оскверняли святилище и святыхъ, что-бы строили жертвенники, храмы и капища идольскіе, и приносили въ жертву свиныя мяса и скотовъ нечистыхъ, и оставляли сыновей своихъ необрѣзанными и оскверняли души ихъ всякою нечистотою и мерзостью—для того,

---

[1]) Въ слав. Библіи—„сонмище"; въ греческой—„συναγωγή".

[2]) 1 Макк. II, 42: Τότε συνήχθησαν πρὸς αὐτοὺς συναγωγὴ Ἀσιδαίων ἰσχυροὶ δυνάμει ἀπὸ Ἰσραήλ, πᾶς ὁ ἐκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ.

[3]) 1 Макк. I, 21—23.

что-бы забыли законъ и измѣнили всѣ его постановленія»[1]). Естественно, что подобныя беззаконныя дѣйствія и посягательства на религіозную свободу должны были возмутить всѣхъ іудеевъ, всю іудейскую націю, за исключеніемъ развѣ только самыхъ отъявленныхъ эллинистовъ. Не могли оставаться равнодушными къ этимъ посягательствамъ на религію отцовъ даже и тѣ, которые по своимъ занятіямъ, по своему характеру и направленію болѣе всего чуждались войны,—даже и люди, всецѣло посвятившіе себя изученію закона и предавшіеся разнымъ религіознымъ подвигамъ: нужно было защищать самыя дорогія духовныя блага—религію, нравственность, національные обычаи, которымъ грозила опасность быть замѣненными языческимъ культомъ и языческими установленіями. И вотъ высокое одушевленіе, охватившее всѣхъ истинныхъ патріотовъ, создало тѣ смѣлыя и отважныя предпріятія, которыя обозначены именемъ Маккавейскихъ и которыя имѣли своимъ слѣдствіемъ то, что поруганныя права, благодаря геройскимъ усиліямъ горсти іудеевъ, были возстановлены. Спустя три съ половиною года послѣ осквернения святилища, именно въ 165-мъ году, іерусалимскій храмъ былъ очищенъ отъ мерзостей языческихъ, и на мѣсто оскверненнаго построенъ былъ новый жертвенникъ, на которомъ въ 25-й день мѣсяца хаслева принесена была первая жертва[2]), а въ 162-мъ году Лисій, опекунъ Антіоха V-го Евпатора, далъ торжественное увѣреніе исполнить всѣ справедливыя требованія іудеевъ и предоставилъ имъ полную религіозную свободу и право жить по своимъ законамъ[3]). Итакъ, религіозная свобода была достигнута; и вотъ тогда то, передаетъ намъ исторія, нашлись среди іудеевъ люди, которые сочли совершенно излишнимъ дальнѣйшее продолженіе войны, вполнѣ удовольствовавшись достигнутыми результатами,—и эти люди были асидеи. Не краснорѣчиво-ли говоритъ этотъ многознаменательный фактъ въ пользу того, что не асидеи составляли душу возстанія и что ихъ стремленія и цѣли были совершенно иного свойства, такъ какъ своимъ поступкомъ асидеи ясно показали, что религіозную свободу они ставили выше политической независимости? Въ данномъ случаѣ обращаетъ на себя вниманіе еще и то обстоятельство, что асидеи охотно соглашаются на мирныя

---

1) 1 Макк. I, 45—49.

2) 1 Макк. IV, 43—47; 52—54. Ср. I, 54, 59.

3) 2 Макк. XIII, 23—26. Ср. 1 Макк. VI, 58—61.

предложенія Алкима, не смотря даже на то, что онъ былъ вполнѣ креатурой сирійскаго царя и что только благодаря поддержкѣ этого послѣдняго онъ сохранилъ за собой первосвященническое достоинство, къ занятію котораго раньше не допускали его строгіе ревнители благочестія. И если асидеи, не смотря на все это, согласились признать въ Алкимѣ оффиціальнаго представителя политической и даже духовной власти, оговариваясь тѣмъ, что онъ происходилъ изъ рода Ааронова, то это можетъ служить только краснорѣчивѣйшимъ свидѣтельствомъ того, какъ сильно у нихъ было желаніе мира.

Итакъ, всѣ историческія данныя объ асидеяхъ, сохраненныя въ книгахъ Маккавейскихъ, рисуютъ намъ асидеевъ не воинственной партіей, а напротивъ—обществомъ людей, исполненныхъ самыхъ мирныхъ намѣреній и стремленій. Такъ, мы узнаемъ, во-первыхъ, что асидеи еще до Маккавейскихъ войнъ[1]) составляли особое, тѣсно сплоченное общество, одушевленное одинаковыми стремленіями и преслѣдовавшее однѣ и тѣ-же цѣли[2]); во-вторыхъ, —что они дѣйствовали въ одинаковомъ духѣ съ книжниками[3]), посвятившими себя изученію закона и точному храненію древнихъ традицій; въ-третьихъ,—что это были люди, по преимуществу преданные отечественному закону (πᾶς ὁ ἐκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ)[4]); и, наконецъ, въ-четвертыхъ, что они этотъ законъ ставили выше всего и свободное исполненіе отечественныхъ обычаевъ почитали выше политической независимости, такъ какъ, выступивъ на защиту закона отъ посягательствъ на него со стороны нечестивцевъ, они отказались отъ продолженія военныхъ дѣйствій, какъ скоро эти посягательства прекратились[5]). Если мы прибавимъ къ этому, что и самое имя ихъ—חסידים—указываетъ на благочестіе, которое по тогдашнему воззрѣнію состояло въ возможно-точномъ соблюденіи всѣхъ предписаній устнаго и письменнаго закона, то этихъ

---

1) Такъ какъ хотя асидеи и выступаютъ въ первый разъ въ началѣ Маккавейскаго возстанія, однако о нихъ не упоминается какъ о вновь образовавшейся партіи.

2) 1 Макк. II, 42.

3) 1 Макк. VII, 12.

4) 1 Макк. II, 42; III, 13. Если они и называются въ первомъ мѣстѣ „крѣпкими силою (gibbor chail) изъ Израиля“, то это выраженіе означаетъ вообще не только воинственнаго, но также знатнаго, дѣловитаго, способнаго человѣка, а къ чему въ данномъ случаѣ относится способность, годность, объ этомъ говоритъ дальнѣйшее прибавленіе: „всѣ вѣрные закону“.

5) 1 Макк. VII, 12—18.

данныхъ вполнѣ достаточно для того, что-бы можно было безошибочно опредѣлить характеръ и стремленія этой части іудейскаго общества.

Несомнѣнно, что асидеи были истинными продолжателями и представителями того направленія, какое внесено было въ жизнь послѣплѣннаго іудейства Эздрою,—что они стремились осуществить въ своей жизни и дѣятельности тѣ начала и предписанія, которыя возвѣщены были этимъ великимъ реформаторомъ іудейства, прилагавшимъ ревностныя заботы къ распространенію въ народѣ знанія закона, къ огражденію народныхъ учрежденій отъ иноземнаго вліянія и къ поднятію уровня нравственно-религіозной жизни народа. Они, очевидно, поставили главною цѣлью своихъ стремленій—заботиться о полномъ соотвѣтствіи своей жизни закону, о возможно точномъ исполненіи всѣхъ требованій закона; и такъ какъ въ жизни послѣплѣннаго іудейства важное и даже преобладающее значеніе получилъ законъ устный, которымъ опредѣлялся каждый шагъ дѣятельности іудеи, то вслѣдствіе этого асидеи, естественно, должны были обратиться къ всестороннему изученію не только закона писаннаго, но также и тѣхъ устныхъ преданій и законоположеній съ ихъ толкованіями, которыя исходили отъ членовъ великой синагоги. Заботиться о точномъ храненіи и передачѣ послѣдующимъ поколѣніямъ этихъ устныхъ законоположеній, число которыхъ съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе увеличивалось, также, вѣроятно, составляло одну изъ главныхъ цѣлей асидейства.

Характеръ занятій асидеевъ, естественно, устанавливалъ между ними и книжниками тѣсныя отношенія—личныя и доктринальныя, и потому-то они и дѣйствуютъ заодно съ книжниками, съ которыми долгое время они составляли, вѣроятно, какъ-бы одно нераздѣльное цѣлое, но съ теченіемъ времени они могли болѣе и болѣе замыкаться въ свое благочестіе и обособляться. Вполнѣ возможно, что, предаваясь своимъ благочестивымъ занятіямъ, все болѣе и болѣе углубляясь въ изученіе закона и заботясь о его пунктуальномъ исполненіи, асидеи, съ одной стороны, скоро стали по возможности избѣгать всякаго участія въ дѣлахъ политическихъ, а съ другой стороны—впали въ родъ экзальтированнаго мистицизма, вызваннаго сознаніемъ, что бѣдствія Израиля были наказаніемъ за его грѣхи, и самой религіи придали характеръ аскетизма, вслѣдствіе чего всѣ наслажденія, не обозначенныя въ законѣ, они считали порокомъ и съ край-

нею строгостью требовали соблюденія правилъ левитской чистоты, предписанныхъ священникамъ, исходя, вѣроятно, изъ той идеи, что всякій израильтянинъ носитъ въ самомъ себѣ священническій характеръ. Мы знаемъ, далѣе, что послѣ плѣна, явилось много благочестивыхъ іудеевъ, которые довели древне-іудейское учрежденіе—назорейство до крайней религіозной практики. Не довольствуясь, по примѣру древнихъ назореевъ, наложеніемъ на себя извѣстнаго спеціальнаго лишенія или ограниченія на опредѣленное время, они предавались назорейству на всю свою жизнь и обрекали себя на существованіе, сообразное съ трудными обязанностями этого званія[1]). Вполнѣ вѣроятно, что этотъ преувеличенный аскетизмъ былъ особенно наблюдаемъ многими изъ асидеевъ. Какъ-бы то ни было, но несомнѣнно то, что асидеи, образовавшіе особую партію въ народѣ іудейскомъ, должны были соотвѣтствовать своею жизнью, своею преданностью закону, вообще всѣмъ своимъ поведеніемъ, тому титлу благочестивыхъ людей, которое они носили.

Время первоначальнаго возникновенія партіи асидеевъ, конечно, не можетъ быть указано съ точностью, такъ какъ асидейскіе принципы должны были развиваться въ іудействѣ постепенно, подъ вліяніемъ тѣхъ историческихъ обстоятельствъ и того своеобразнаго направленія, какое приняла религіозно-нравственная жизнь палестинскихъ іудеевъ послѣ плѣна; но что при самомъ началѣ Маккавейскаго возстанія асидеи составляли уже особую, тѣсно сплоченную партію, это едва-ли можетъ подлежать сомнѣнію, такъ какъ къ такому заключенію ведетъ, во первыхъ, примѣняемое къ нимъ наименованіе—συναγωγή[2]), а во-вторыхъ, это слѣдуетъ изъ всего того, что намъ извѣстно о времени, непосредственно предшествовавшемъ Маккавейскому возстанію. Мы видѣли, что, благодаря недостойному поведенію и беззаконнымъ дѣйствіямъ нечестивыхъ садокитскихъ первосвященниковъ и усиліямъ нѣкоторыхъ аристократическихъ фамилій—въ родѣ Товіадовъ, въ іудейство постепенно все болѣе и болѣе стали проникать языческіе обычаи и порядки, которые самымъ пагубнымъ образомъ вліяли на народную религію и нравственность. Къ этому не могли отнестись равнодушно люди, истинно преданные вѣрѣ и обычаямъ своихъ отцовъ,—и, подобно тому, какъ сами эллинисты состави-

1) Tosifta Nasir. IV, a; Berachoth, 48, a. См. у Гретца. Gesch. der Juden. Bd. III, s. 658. Ср. 1 Макк. III, 49.

2) 1 Макк. II, 42. Ср. 1 Макк. III, 13.

маніе то, что если сравнительно незначительная горсть іудеевъ, поднявшая возстаніе противъ сирійцевъ, и достигла торжества надъ своими притѣснителями, добившись того, чего домогалась, то этимъ она всецѣло была обязана тому высокому религіозному энтузіазму, который воодушевлялъ іудеевъ, и тому единодушію, какимъ проникнуты были сподвижники Іуды. Но вскорѣ послѣ этого успѣха, и именно тогда, когда пришедшій въ Іудею вмѣстѣ съ Вакхидомъ Алкимъ «послалъ къ Іудѣ и братьямъ его пословъ» съ предложеніями о мирѣ[1]), это единодушіе было окончательно подорвано. Въ то время какъ одна часть войска, и именно партія асидеевъ, рѣшительно отказывается продолжать борьбу, не выступаетъ болѣе на поле брани и спѣшитъ изъявить свою покорность Алкиму, тѣмъ охотнѣе признавая въ немъ представителя законной власти и тѣмъ охотнѣе довѣряя ему, что онъ происходилъ изъ рода Ааронова,—другая часть войска вовсе не считаетъ свое дѣло покончennымъ; увлекшись своимъ успѣхомъ, она не хочетъ оставлять только на половинѣ, по ея мнѣнію, завершеннаго дѣла и продолжаетъ борьбу, которая однако уже рѣшительно теряетъ свой первоначальный характеръ и становится борьбой не за вѣру, а за независимость и свободу политическую.

Несомнѣнно, такимъ образомъ, что асидеи принятымъ ими рѣшеніемъ неизбѣжно вносили въ ряды храбрыхъ сподвижниковъ Іуды, доселѣ столь самоотверженно дѣйствовавшихъ на защиту поруганной религіи, гибельный разладъ и несогласіе, успѣвшіе принести вскорѣ самые печальные плоды. Этотъ отказъ асидеевъ въ помощи своимъ бывшимъ сотоварищамъ, находившимъ означенный моментъ самымъ удобнымъ для пріобрѣтенія столь желанной для іудеевъ политической независимости, неизбѣжно долженъ былъ возбудить сильное недовольство въ этихъ послѣднихъ, и, быть можетъ, употреблено было не мало напрасныхъ увѣщаній со стороны Маккавеевъ, что-бы удержать асидеевъ отъ такого рѣшительнаго шага. Но асидеи настояли на своемъ, и такъ какъ ихъ разладъ съ своими сотоварищами былъ слишкомъ серьезнымъ дѣломъ, то нужно думать, что они имѣли, безспорно, вполнѣ серьезныя основанія для того, что-бы безъ всякихъ колебаній привести свое намѣреніе въ исполненіе. Постараемся-же, насколько это возможно, выяснить эти основанія.

---

1) 1 Макк. VII, 10.

Прежде всего въ данномъ случаѣ должно было имѣть немаловажное значеніе уже одно то обстоятельство, что война сама по себѣ была противна самому духу асидейской партіи, посвятившей себя изученію закона и религіознымъ подвигамъ. Если же асидеи, вопреки своимъ принципамъ, взялись за оружіе и приняли участіе въ борьбѣ съ сирійцами, то единственно потому, что посягательства сирійскаго правительства были направлены на самую религію іудеевъ, угрожая уничтоженіемъ всѣхъ древнихъ установленій іудеевъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ угрожая и самому существованію асидейства. Но когда законъ, который составлялъ для асидеевъ все, болѣе уже не подвергался опасности, когда, добившись религіозной свободы, они вмѣстѣ съ тѣмъ достигли всего того, чего они только и могли желать, то тогда борьба уже не имѣла для нихъ никакого значенія и должна была потерять въ ихъ глазахъ весь свой смыслъ, почему они съ спокойной совѣстью могли уклониться отъ нея, считая продолженіе ея дѣломъ совершенно безцѣльнымъ.

Но кромѣ этого общаго основанія можно указать еще также и другое, которое, вмѣстѣ съ первымъ, было достаточно сильно, что-бы привести асидеевъ къ разрыву съ Маккавеями. Для выясненія его нужно обратить вниманіе на то, насколько сами Маккавеи соотвѣтствовали тому идеалу благочестія, къ осуществленію котораго стремились асидеи. Не нарушали-ли сами Маккавеи какихъ-либо прямыхъ постановленій закона Моисеева? И историческія свидѣтельства, дѣйствительно, удостовѣряютъ намъ тотъ фактъ, что Маккавеи и ихъ сподвижники дозволили себѣ довольно свободное отношеніе къ одной изъ важнѣйшихъ, по мнѣнію благочестивыхъ іудеевъ, заповѣдей закона, именно къ закону о субботѣ. Въ первой книгѣ Маккавейской мы находимъ разсказъ объ одномъ весьма характерномъ обстоятельствѣ, которое не могло оставаться безъ вліянія на взаимныя отношенія между асидеями и другими участниками освободительной войны. Въ 1 Макк. гл. II. ст. 39—41 передается о поголовномъ истребленіи сирійскими войсками множества «преданныхъ закону и правдѣ» іудеевъ, которые, не смѣя нарушить законъ о субботѣ, и не подумали о защитѣ, «не отвѣчали имъ (нападавшимъ), ни даже камня не бросили на нихъ». Фактъ этотъ весьма знаменателенъ, и онъ краснорѣчиво свидѣтельствуетъ о томъ, какъ глубоко преданы были многіе благочестивые іудеи закону Моисея: они скорѣе предпочитали смерть, чѣмъ рѣшались на осквернение субботняго

дня. Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что асидеи, которые изъ всѣхъ іудеевъ выдѣлялись своимъ особеннымъ благочестіемъ и изъ которыхъ каждый былъ ἐκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ[1]), тѣмъ болѣе должны были свято хранить законъ о субботѣ. А между тѣмъ въ войскѣ Маккавеевъ этотъ святѣйшій законъ о покоѣ въ день субботній не соблюдался. Уже первый предводитель возставшихъ іудеевъ, сумѣвшій воодушевить ихъ на борьбу съ врагами—Маттаѳія, объявляетъ, что этимъ закономъ нужно поступиться въ интересахъ религіи и отечества и съ цѣлью самозащиты: «будемъ сражаться въ день субботній, дабы намъ не умереть всѣмъ, какъ умерли братья наши въ тайныхъ убѣжищахъ», потому что, «если мы не будемъ сражаться съ язычниками за жизнь нашу и постановленія наши, то они скоро истребятъ насъ съ земли»[2]) —такъ возглашаетъ отецъ храбрыхъ Маккавеевъ,—и этотъ принципъ сохраняетъ свою полную силу во все время Маккавейскихъ войнъ. Безъ сомнѣнія, подобное рѣшеніе вызвано было только крайностью и силою обстоятельствъ, потому что сирійцы, конечно, и впредь не переставали-бы пользоваться этимъ съ такимъ успѣхомъ примѣненнымъ ими средствомъ для болѣе легкаго истребленія іудеевъ[3]), но во всякомъ случаѣ оно должно было представляться соблазнительнымъ для многихъ благочестивыхъ іудеевъ и смущать ихъ совѣсть. Однако, такъ какъ, съ одной стороны, опасность для религіи была слишкомъ велика, потому что сирійцы угрожали уничтожить всѣ религіозные обычаи и древнія установленія іудеевъ, съ другой—національный подъемъ духа вызвалъ столь восторженный энтузіазмъ,—то асидеи, предпочитая меньшее зло бо́льшимъ бѣдствіямъ и, такъ сказать, не имѣя времени долго задумываться надъ означеннымъ рѣшеніемъ, что-бы постигнуть все его великое значеніе, сражаются въ рядахъ войска Маттаѳіи. Но совсѣмъ въ иномъ положеніи должно было представляться дѣло, когда религіозная свобода была достигнута и непосредственная опасность для религіи Іеговы миновала. Теперь съ новой силой должны были возникнуть сомнѣнія асидеевъ относительно правоты ихъ образа дѣйствій, и ихъ постоянное стремленіе въ точности исполнять законъ должно было тѣмъ болѣе усилиться, что уже была полная возможность сдѣлать это. Асидеи, очевидно, не могли допустить дальнѣйшаго нарушенія

1) 1 Макк. II, 42.

2) 1 Макк. II, 40—41.

3) Ср. напр. 2 Макк. V, 25; XV, 1—5 и др.

закона, потому что, по ихъ мнѣнію, уже не было настоятельной необходимости нарушать его и, что̀ самое главное, потому что, въ такомъ случаѣ они явно ставили-бы культъ отечества выше культа закона, что̀ рѣшительно противорѣчило ихъ принципамъ. Между тѣмъ Асмонеи не только не думали о прекращеніи войны, но, какъ это видно изъ книгъ Маккавейскихъ, не хотѣли также измѣнить принципа, возвѣщеннаго Маттаѳіей, даже и послѣ того, какъ крайность миновала и свободному отправленію религіозныхъ обрядовъ уже ничто не угрожало. Такъ, Іонаѳанъ высказываетъ тотъ-же самый принципъ и проводитъ его практически, когда сирійскій полководецъ Вакхидъ захотѣлъ воспользоваться субботнимъ покоемъ для пораженія іудеевъ[1]). Іонаѳанъ дѣлаетъ тщетнымъ его намѣреніе, говоря: «встанемъ теперь и сразимся за жизнь нашу, ибо нынѣ не то, что вчера и третьяго дня»[2]). Такимъ образомъ книги Маккавейскія свидѣтельствуютъ намъ, что Маккавеи и въ послѣдующее время войны съ легкимъ сердцемъ продолжали нарушать законъ о субботѣ, хотя этотъ принципъ никогда не былъ признанъ въ іудействѣ непреложнымъ, такъ какъ и въ позднѣйшія времена строго было запрещено вести войну въ субботу[3]). Въ виду этого асидеи тѣмъ болѣе должны были укрѣпиться въ своемъ намѣреніи отказаться отъ продолженія военныхъ дѣйствій и возвратиться къ своимъ благочестивымъ

---

1) 1 Макк. IX, 34, 43—49.

2) Ibid. ст. 44.

3) Іосифъ приводитъ многочисленныя свидѣтельства изъ древняго и изъ своего времени о строгомъ покоѣ іудеевъ въ субботу [Antiquit. jud. XIV, 10. 10; XVIII, 9. 2—6; Bell. jud. II, 21. 8; Ср. Vita, 32; IV, 2. 3. Contra Apion. I, 22]. Онъ-же выразительно замѣчаетъ, что Помпею дозволили безъ всякаго сопротивленія окончить въ субботу свои приготовленія къ осадѣ, потому что въ этотъ день позволено защищаться только при непосредственной опасности для жизни [Antiquit. jud. XIV, 4. 2. Bell. jud. I, 7. 3]; равнымъ образомъ онъ представляетъ Агриппу увѣщающимъ іудеевъ, что-бы они, въ виду опасности, отступили отъ своей строгости въ субботній день, и указывающимъ на бѣдствіе, которое они навлекли на себя своею скрупулезностью при Помпеѣ. [Bell. jud. II, 16. 4]; наконецъ, какъ нѣчто особенное отмѣчаетъ Іосифъ, что іудеи, когда римляне были готовы ворваться въ стѣны, вступали съ ними въ стычки даже и въ субботу [Ibid. 19. 2]. Далѣе, талмудическая галаха, трактуя объ означенномъ предметѣ, подробно распространяется о скрупулезномъ до мелочности различіи между наступленіемъ и обороной и старается точно опредѣлить, когда начинается самая крайняя нужда, которая извиняетъ нарушеніе строгой заповѣди о субботѣ [Напр. Schabb. I, 8. Erub. III; IV, 3. Moed. Katon. II, 4. 6]. Наконецъ, въ апокрифѣ „Маломъ Бытіи“ кратко, но выразительно говорится: „кто въ субботній день ведетъ войну, тотъ долженъ умереть“ [Cap. L, 70].

занятіямъ. Таковы были, по нашему мнѣнію, тѣ важнѣйшія основанія, которыя побудили асидеевъ заглушить въ себѣ патріотическія чувства и порвать связь съ героями освободительной войны: асидеямъ гораздо легче было вступить скорѣе въ разладъ съ Маккавеями, чѣмъ принести въ жертву имъ свои религіозные принципы.

Какъ-же отнесся къ асидеямъ Алкимъ, на мирныя предложенія котораго они такъ довѣрчиво отозвались? Послѣдній принялъ ихъ мирно «и клялся имъ, и сказалъ: мы не сдѣлаемъ зла вамъ и друзьямъ вашимъ»[1]); но тѣмъ не менѣе онъ самымъ постыднымъ образомъ нарушилъ данную клятву и, приказавъ схватить изъ нихъ 60 мужей, казнилъ ихъ въ одинъ день[2]). Этотъ вѣроломный поступокъ беззаконнаго первосвященника возмутилъ весь народъ іудейскій, вызвавъ во всѣхъ справедливое негодованіе и ужасъ[3]). Самъ-же Алкимъ, воспользовавшись распространеннымъ имъ терроромъ, поспѣшилъ въ Іерусалимъ и занялъ его безъ бою. Здѣсь, получивъ въ свое распоряженіе многочисленный гарнизонъ, Алкимъ воспользовался своею властью для мести своимъ врагамъ, найдя для себя дѣятельнаго помощника въ этомъ дѣлѣ въ лицѣ Вакхида, который, расположившись лагеремъ при Визеѳѣ, продолжалъ тамъ свои неистовства и насилія надъ іудеями. Такимъ образомъ всѣ, кого только можно было захватить изъ противной Алкиму партіи асидеевъ, были безпощадно осуждены и преданы смерти. Безспорно, что послѣ этого раздраженіе асидеевъ противъ Алкима должно было достигнуть крайней степени, и нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что теперь въ ихъ кружкахъ опять съ новой силой должны были подняться затихшія было на время сомнѣнія касательно того, по праву-ли Алкимъ занимаетъ первосвященническій престолъ, и снова должно было получить силу то убѣжденіе, что Алкимъ, какъ добровольно осквернившійся въ смутныя времена, недостоинъ занимать этотъ высочайшій духовный санъ во Израилѣ. Какъ-бы то ни было, но жестоко обманутые этимъ нечестивцемъ и до глубины души возмущенные страшнымъ клятвопреступленіемъ со стороны лица, облеченнаго высшею духовною властью, асидеи, очевидно, уже никоимъ образомъ не могли оставаться на сторонѣ Алкима, а должны были разъ навсегда порвать съ нимъ всякую связь.

---

[1]) 1 Макк. VII, 15.

[2]) Ibid. стихъ 16.

[3]) Ibid. стихъ 18.

тѣмъ болѣе, что Алкимъ, оставаясь вѣрнымъ слугою сирійцевъ, въ теченіе всего своего первосвященства продолжалъ дѣйствовать въ томъ-же антинаціональномъ духѣ, преслѣдуя вѣрныхъ закону іудеевъ и удерживая власть только съ помощью сирійскаго гарнизона

Но какова была дальнѣйшая судьба асидеевъ? Что́ предприняли они послѣ этого глубоко потрясшаго ихъ ужаснаго клятвопреступленія? Оказывается, что историческіе документы хранятъ объ этомъ полное молчаніе, ни слова не говоря намъ по этому поводу,—фактъ довольно знаменательный, что-бы его совершенно игнорировать, тѣмъ болѣе, что поступокъ Алкима самъ по себѣ былъ настолько многозначителенъ для партіи асидеевъ, что онъ никакъ не могъ остаться безъ рѣшительнаго вліянія на всю ихъ послѣдующую судьбу. Поэтому было-бы крайне интересно хотя съ нѣкоторою вѣроятностью возстановить дальнѣйшую исторію асидейства, хотя за отсутствіемъ положительныхъ данныхъ здѣсь по необходимости приходится довольствоваться только болѣе или менѣе правдоподобными предположеніями.

Нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что часть асидеевъ, жестоко поплатившись за свою довѣрчивость къ Алкиму и горько въ немъ разочаровавшись, снова возвратилась къ Іудѣ Маккавею[1]), который опять началъ партизанскую войну съ своими противниками, обходя предѣлы Іудеи и «дѣлая отмщеніе отступникамъ»[2]); но едва-ли можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что большинство членовъ этой партіи, составлявшихъ, такъ сказать, основной корень асидейства, не могли этого сдѣлать, а пошли своею особою дорогою, оставшись вѣрными своимъ первоначальнымъ принципамъ. Въ подтвержденіе этого можно привести слѣдующія основанія: во-первыхъ, ни въ первой, ни во второй книгахъ Маккавейскихъ, ни тѣмъ болѣе у Іосифа Флавія нѣтъ ни малѣйшаго указанія на

---

1) Весьма вѣроятно, что эти менѣе строгіе и послѣдовательные асидеи, „отдѣлившіеся" отъ своихъ ригористическихъ собратьевъ и снова присоединившіеся къ Маккавеямъ, образовали основной корень фарисейства, совмѣстившаго въ себѣ благочестивую ревность къ закону съ политическими стремленіями. Нѣкоторое указаніе на происшедшій около этого времени разладъ въ партіи асидеевъ можно находить также и въ іудейскомъ преданіи, которое приписываетъ двумъ одновременно дѣйствовавшимъ въ эту эпоху представителямъ традиціонализма—Іосе-бенъ Іосееру и Іосе-бенъ Іоханану, каковыхъ обыкновенно считаютъ главами асидейства [Ср. Іостъ. Gesch. des Judenth. I, 199], различное ученіе,—первому съ болѣе умѣренными, второму съ болѣе строгими принципами. См. Pirke Aboth. Lib. I, cap. 4 и 5.

2) 1 Макк. VII, 24.

то, что-бы асидеи когда-либо снова воссоединились съ Маккавеями и приняли участіе въ дальнѣйшей борьбѣ. Если подобное молчаніе еще можетъ быть нѣсколько понятно по отношенію ко второй книгѣ Маккавейской, которая вообще мало занимается асидеями, то этого рѣшительно нельзя сказать о первой книгѣ. Такъ какъ авторъ ея ясно отмѣчаетъ отдѣленіе асидеевъ отъ Маккавеевъ, то естественнно было-бы ожидать, что онъ съ такою-же опредѣленностью долженъ былъ засвидѣтельствовать и воссоединеніе первыхъ съ послѣдними, если-бы таковое, дѣйствительно, имѣло мѣсто въ исторіи, но разъ онъ этого не дѣлаетъ, то молчаніе его можно объяснить только тѣмъ, что подобнаго факта на самомъ дѣлѣ не было.

Во вторыхъ, тотъ образъ дѣйствій, которому стали слѣдовать Маккавеи, находился въ рѣшительномъ противорѣчіи съ принципами асидеевъ, и потому эти послѣдніе еще болѣе должны были чуждаться союза съ героями освободительной войны. Мы уже не будемъ говорить здѣсь о существовавшемъ между ними различіи во взглядахъ на празднованіе субботняго дня, а обратимъ вниманіе на другую сторону дѣла. Іуда Маккавей воспользовался перемиріемъ, заключеннымъ съ сирійцами послѣ его побѣды надъ Никаноромъ[1]), съ цѣлью поискать себѣ союзниковъ для обезпеченія безопасности своего отечества отъ новыхъ покушеній на него со стороны враговъ. Онъ обратился именно къ римлянамъ,ославъ туда двухъ пословъ—Евполема, сына Іоаннова, и Іасона, сына Елеазарова, для переговоровъ объ оборонительномъ и наступательномъ союзѣ[2]). Откуда-бы ни исходили эти намѣренія Іуды,—возникли-ли они въ сердцѣ самого Іуды, или-же, что вѣроятнѣе, они внушены были ему перебѣжчиками изъ партіи Алкима, поспѣшившими присоединиться къ побѣдителю, съ цѣлью обратить сдѣланный имъ переворотъ въ свою пользу, —во всякомъ случаѣ они должны были возбуждать сильное недовѣріе въ народѣ и особенно среди асидеевъ. Среди благочестивыхъ сподвижниковъ Іуды, возставшихъ на защиту своей поруганной религіи, было распространено то убѣжденіе, что самъ Богъ возьметъ ихъ подъ свою защиту и окажетъ имъ свою помощь, подобно тому, какъ Онъ неоднократно проявлялъ ее по отноше-

---

1) 1 Макк. VII; 2 Макк. гл. XV.

2) 1 Макк. VIII, 17. Іудейское преданіе сообщаетъ, что Іуда помышлялъ также и о другихъ союзахъ и что „онъ обращалъ даже взоры къ горамъ востока, ожидая помощи отъ персовъ“ [Midrasch Hanukah, I, 140].

нію къ ихъ предкамъ[1]). Немногочисленная рать Іуды постоянно находила для себя ободреніе «въ воспоминаніи прежде бывшихъ опытовъ небесной помощи и въ утѣшеніи обѣтованіями закона и пророковъ»[2]), а одерживаемыя іудеями побѣды надъ врагами религіи еще болѣе поддерживали въ нихъ эту вѣру и еще болѣе утверждали ихъ въ томъ убѣжденіи, что слабость силъ ничего не значитъ для успѣха праведнаго дѣла и что помощь Божія значитъ болѣе, чѣмъ искусство полководцевъ[3]). Подобными убѣжденіями въ особенности были проникнуты асидеи, которые, какъ люди, по преимуществу преданные Іеговѣ и закону, тѣмъ болѣе всегда во всякомъ важномъ дѣлѣ должны были возлагать все свое упованіе на помощь Божію, а не на силы человѣческія, руководствуясь въ этомъ случаѣ словами Псалмопѣвца: «лучше уповать на Господа, нежели надѣяться на человѣка»[4]). Непостыдность своего упованія асидеи видѣли не только въ фактахъ изъ древней исторіи Израиля[5]), но они имѣли также и на своихъ глазахъ самое краснорѣчивое доказательство справедливости своего убѣжденія: единственно съ помощію Божіею и безъ всякаго пособія иноземной человѣческой помощи пріобрѣтена была свобода религіи. Испытавъ на самихъ себѣ, что въ дѣлѣ защиты и освобожденія Израиля болѣе значенія имѣла помощь Божія, чѣмъ дипломатическія комбинаціи и стратегія полководцевъ, асидеи, очевидно, не могли благопріятно отнестись къ попыткамъ Іуды завязать сношенія съ чужеземными народами—язычниками. Краснорѣчивымъ выраженіемъ подобной оппозиціи проэкту Іуды въ средѣ благочестивыхъ іудеевъ можетъ служить изреченіе, приписываемое іудейскимъ преданіемъ одному изъ вице-президентовъ синедріона разсматриваемой нами эпохи—Іосе-бенъ-Іоханану. «Проклятъ буди, говорилъ онъ, тотъ, кто обращается за помощію къ твари и отвращаетъ сердце свое отъ Бога! Благословенъ буди, кто уповаетъ на Бога, ибо Богъ будетъ его прибѣжищемъ и упованіемъ»[6]).

---

[1]) 1 Макк. III, 18. 19. 2 Макк. VIII, 15. 18. 24. 35—36 и др.

[2]) 2 Макк. XV, 8—9.

[3]) Ср. 1 Макк. III, 18—19 и др.

[4]) Псал. CXVII, 8.

[5]) Такъ, они знали, что Господь поразилъ армію Сисары предъ Варакомъ при рѣкѣ Киссонѣ [Суд. IV, 15—16], моавитянъ и аммонитянъ при Іосафатѣ близъ пустыни Текойской [2 Паралип. гл. XX], армію Сеннахерима во времена Езекіи при Іерусалимѣ [4 Цар. XIX, 35—36. Ср. 2 Макк. VIII, 19].

[6]) Midrasch Hanukah. I, 140. Ср. Гретцъ. Gesch. der Juden. Bd. II, s. 375; Bd. III, s. 649.

Такимъ образомъ асидеи уже по одному принципу не могли согласиться на какой-либо союзъ съ язычниками, такъ какъ, съ ихъ точки зрѣнія, искать въ данномъ случаѣ внѣшней помощи у иноземныхъ народовъ, ничего общаго съ завѣтомъ Іеговы не имѣющихъ, было равнозначуще съ невѣріемъ во всемогущество Божіе. Кромѣ того, въ разсматриваемое время асидеи должны были въ особенности опасаться всякаго союза съ язычниками: они видѣли на своихъ глазахъ, до какого позора и уничиженія ихъ религіи довели эти близкія сношенія съ язычниками ихъ священнической аристократіи, и воспоминаніе о гибельныхъ плодахъ деморализующаго вліянія эллинизма на іудеевъ было у нихъ еще слишкомъ свѣжо, что-бы не допускать и мысли о какомъ-либо новомъ соглашеніи съ язычниками, противъ которыхъ они были такъ враждебно настроены. Но Іуда, измѣнивъ первоначальной строгости своихъ принциповъ, не внялъ совѣтамъ благочестивыхъ іудеевъ: союзъ съ римлянами былъ торжественно заключенъ. Безъ сомнѣнія, это должно было вызвать сильное раздраженіе въ партіи асидеевъ, къ совѣтамъ которой отнеслись такъ пренебрежительно. Поэтому, если до сихъ поръ еще была какая-нибудь надежда на возобновленіе согласія между асидеями и Маккавеями, то послѣ этого всякій компромиссъ между ними сталъ невозможенъ. Итакъ, всѣ данныя говорятъ въ пользу того, что строгіе асидеи, какъ особая партія въ народѣ іудейскомъ, разъ отказавшись отъ совмѣстныхъ дѣйствій съ Маккавеями, болѣе уже не возобновляли своего союза съ ними, о каковомъ возсоединеніи, если-бы оно дѣйствительно состоялось, не могло-бы не сохраниться хотя-бы то слабаго намека въ историческихъ документахъ, повѣствующихъ о разсматриваемой нами эпохѣ.

Рѣшительное удаленіе асидеевъ съ поля битвы должно было произвести весьма неблагопріятное впечатлѣніе на всѣхъ сподвижниковъ Іуды, и въ особенности оно должно было вызвать крайнее негодованіе въ самихъ предводителяхъ возстанія—Маккавеяхъ, такъ какъ то, болѣе чѣмъ осторожное, если только не совсѣмъ враждебное, положеніе, какое заняли по отношенію къ этимъ послѣднимъ асидеи, оказало тяжелое вліяніе на общественное мнѣніе. Но это негодованіе ближайшихъ сподвижниковъ Іуды, еще пылавшихъ жаждою военной славы, неизбѣжно должно было перейти въ открытую вражду и презрѣніе ка асидеямъ, когда вскорѣ бѣдственныя обстоятельства съ полною очевидностью показали, насколько уменьшилось въ народѣ довѣріе, внушаемое доселѣ

Іудою и насколько пагубны были для военной партіи послѣдствія этого асидейскаго раскола. Дѣло въ томъ, что Алкимъ, зная о недоразумѣніяхъ, происшедшихъ между асидеями и Маккавеями, нашелъ этотъ моментъ вполнѣ благопріятнымъ для того, что-бы, уничтоживъ войско Іуды, упрочить власть за собою. При помощи интригъ онъ убѣдилъ царя Димитрія еще разъ послать войско противъ Іуды, и оно, въ количествѣ 22000 человѣкъ, двинулось въ Іудею, снова имѣя во главѣ Вакхида. Іуда находился тогда въ Веѳзеѳѣ —по Іосифу[1]), въ Елеасѣ—по свидѣтельству книгъ Маккавейскихъ[2]), имѣя при себѣ всего около 3000 человѣкъ, и не смотря на такое превосходство непріятельскихъ силъ, онъ рѣшился вступить въ неравную борьбу. Но на этотъ разъ благочестивыхъ асидеевъ не было въ войскѣ Іуды, что-бы воодушевлять его и поддерживать въ воинахъ мужество и упованіе на сверхъестественную помощь Всемогущаго: многіе изъ стана Іуды разбѣжались еще до битвы[3]),—осталось только 800 человѣкъ, и потому исходъ этой неравной борьбы не могъ быть сомнителенъ. Самъ Іуда, смертельно раненый, умеръ среди своихъ героевъ-сподвижниковъ, а Вакхидъ вступилъ въ Іерусалимъ и снова утвердилъ Алкима.

Эта неожиданная смерть Іуды была тяжелымъ ударомъ для всего іудейскаго міра: «тогда, жалуется авторъ первой книги Маккавейской, (снова) во всѣхъ предѣлахъ израильскихъ явились люди беззаконные и поднялись всѣ дѣлатели неправды»[4]). И дѣйствительно, съ того времени Вакхидъ сталъ самовластно распоряжаться въ странѣ, а эллинистическая партія, съ Алкимомъ во главѣ и при поддержкѣ Вакхида, снова получила власть и стала заботиться только о томъ, что-бы избавиться отъ своихъ противниковъ. Всѣ тѣ, которые были извѣстны своимъ причастіемъ къ возстанію, или-же были подозрѣваемы въ сочувствіи ему, были преданы Вакхиду, который, не довольствуясь убійствомъ этихъ несчастныхъ, предварительно подвергалъ ихъ самымъ варварскимъ мукамъ, такъ что Іосифъ, разсказывая о бѣдствіяхъ этого времени, счелъ возможнымъ замѣтить, что «іудеи, державшіе сторону Іуды, претерпѣвали теперь такое злоключеніе, какого отъ самаго своего

---

[1]) Antiquit. jud. XII, 11. 1.
[2]) 1 Макк. IX, 5.
[3]) 1 Макк. IX, 6. Ср. Antiquit. jud. XII, 11. 1.
[4]) Ibid. IX. 23.

возвращенія изъ Вавилона не видали»[1]). Къ довершенію бѣдствія великій голодъ опустошилъ Іудею, и нужда привлекла на сторону побѣдителей большинство тѣхъ, которыхъ не побѣдилъ страхъ наказаній[2]). «И была великая скорбь во Израилѣ, замѣчаетъ объ этомъ бѣдственномъ времени писатель первой книги Маккавейской,—скорбь, какой не бывало съ того дня, какъ не видно стало у нихъ пророка»[3]). И значительная доля вины въ этой «великой скорби» по поводу бѣдствій Израиля должна была пасть, по мнѣнію патріотовъ, на головы асидеевъ! Въ самомъ дѣлѣ, они первые внесли разладъ и несогласіе въ войско Іуды; они демонстративно удалились съ поля битвы и вошли въ мирные переговоры съ злѣйшими врагами Іуды; они оскорбили честолюбіе и національное чувство Маккавеевъ, согласившись признать законную власть надъ Израилемъ за ихъ политическими противниками; они заявили протестъ противъ выгодныхъ и необходимыхъ, по мнѣнію Маккавеевъ, союзовъ съ иноземцами; они своимъ недовѣріемъ къ Іудѣ произвели сильное и крайне неблагопріятное для него впечатлѣніе на общественное мнѣніе и значительно подорвали его авторитетъ въ глазахъ народныхъ массъ; они, наконецъ, не оказали поддержки Іудѣ въ самую критическую для него минуту и тѣмъ способствовали торжеству враговъ,—всего этого было слишкомъ достаточно для того, что-бы дать поводъ приверженцамъ Маккавеевъ, вскорѣ снова собравшимся вокругъ національнаго знамени съ цѣлью добиться полной политической независимости, не только крайне враждебно относиться къ асидеямъ, но даже прямо считать ихъ чуть-ли не явными измѣнниками отечеству. Такимъ образомъ мы видимъ, что во время Маккавейскаго возстанія, благодаря своеобразно сложившимся историческимъ обстоятельствамъ, образовалась въ іудействѣ изолированная партія, которая, съ одной стороны, рѣшительно была враждебна и не имѣла ничего общаго съ партіей завѣдомыхъ эллинистовъ, съ другой—рѣшительно и разъ навсегда порвала всякую связь съ Асмонеями, которые продолжали войну съ сирійцами, и затѣмъ, благодаря своимъ дипломатическимъ талантамъ и умѣнью пользоваться обстоятельствами, достигли наконецъ столь желанной національной самостоятельности и стали во главѣ іудейства, соединивъ въ себѣ не только царскую, но и первосвященническую власть.

---

1) Antiquit. jud. XIII, 1, 1.

2) Antiquit. jud. Ibid. Ср. 1 Макк. IX, 24.

3) 1 Макк. IX, 27.

Итакъ, не здѣсь-ли, не въ этой-ли изолированной партіи древнихъ асидеевъ мы должны видѣть первоначальный зародышъ ессейства? Не были-ли эти асидеи, отказавшіеся отъ союза съ Алкимомъ и не пожелавшіе, подобно своимъ собратьямъ, возобновить союзъ съ Маккавеями, не были-ли они первыми адептами ессейства, которое въ моментъ своего возникновенія, конечно, не имѣло еще ни одной изъ тѣхъ отличительныхъ чертъ, какія такъ отличали его отъ ортодоксальнаго іудейства, но которое однако заключало въ себѣ уже всѣ данныя для того, что-бы при дальнѣйшемъ развитіи придти ко всѣмъ подобнымъ особенностямъ?

Въ самомъ дѣлѣ, постараемся выяснить то, какъ должна была сложиться дальнѣйшая жизнь асидеевъ и каково должно было быть ихъ отношеніе ко всему іудейскому обществу? Несомнѣнно прежде всего, что асидеи, жестоко оскорбленные Алкимомъ и его партіей и, въ свою очередь, расторгшіе союзъ съ Маккавеями, разочаровавшись въ строгости ихъ принциповъ, остались совершенно одинокими въ іудейскомъ мірѣ, чуждыми той борьбы и тѣхъ интересовъ, какіе занимали въ то время іудейство; поэтому они по необходимости должны были еще тѣснѣе сплотиться между собою и образовать замкнутую, обособленную партію въ собственномъ смыслѣ этого слова, и въ своемъ тѣсномъ кругу еще съ большею ревностью предаться осуществленію своихъ основныхъ принциповъ и стремленій. Но такъ какъ Палестина продолжала быть сценою всевозможныхъ бѣдствій, преслѣдованій и угнетеній, учиняемыхъ достигшею торжества партіей Алкима, и впереди не видно было и конца этимъ бѣдствіямъ, то естественно, что мирные асидеи болѣе всего дорожившіе спокойствіемъ, столь необходимымъ для ихъ религіозныхъ занятій, а равно также во избѣжаніе грозящихъ имъ преслѣдованій и мученій, постарались найти для себя болѣе безопасное и мирное убѣжище, гдѣ-бы они могли быть свободными отъ неистовствъ апостатовъ-эллинистовъ. Они удалились въ пустыню, которая съ этихъ поръ становится ихъ любимымъ жилищемъ[1]), (хотя при наступленіи болѣе спокойныхъ временъ они нисколько не избѣгаютъ и населенныхъ мѣстностей, переходя на жительство

---

1) Тотъ фактъ, что благочестивые іудеи, спасаясь отъ сирійскихъ гоненій, обычно бѣжали въ пустыню, куда брали съ собою и свою семью и свое имущество, прямо засвидѣтельствованъ въ книгахъ Маккавейскихъ. 1 Макк. II, 29—30, 31. 2 Макк. V, 27.

въ города и деревни), и въ то время, какъ ихъ братья, сплотившись вокругъ Маккавея Іонаѳана, заступившаго мѣсто Іуды, проливали свою кровь и жизнью жертвовали за свободу отечества, асидеи уже безучастно глядѣли на это и заботились только о сохраненіи закона въ чистотѣ,—а ряды ихъ постепенно наполнялись людьми, недовольными современнымъ порядкомъ, или-же изнемогшими въ борьбѣ, и потому искавшими успокоенія отъ житейской суеты въ ихъ мирной средѣ.

Между тѣмъ политическія событія шли своимъ чередомъ, и скоро означенная фракція асидеевъ, усвоившая себѣ, вѣроятно, къ этому времени уже новое имя ессеевъ[1]), оставшись одинокою среди народа іудейскаго въ политическомъ отношеніи, должна была въ силу обстоятельствъ сдѣлаться такою-же изолированною отъ всѣхъ партіею и въ отношеніи религіозномъ. Въ поясненіе этого нужно сказать слѣдующее. Во время бѣдствій войны, когда Іерусалимъ былъ въ рукахъ эллинистовъ, и въ особенности въ тѣ три съ половиною года, когда въ оскверненномъ сирійцами храмѣ іерусалимскомъ приносились только языческія жертвы, многіе благочестивые іудеи по необходимости должны были обходиться безъ жертвъ и другихъ религіозныхъ церемоній. Въ числѣ прочихъ также и асидеи, какъ ни ревностно относились они къ исполненію своихъ религіозныхъ обязанностей, должны были раздѣлять печальную участь своихъ собратьевъ, надѣясь на скорое наступленіе лучшихъ временъ и возстановленіе вполнѣ законнаго порядка. Однако надеждамъ асидеевъ не суждено было сбыться. Послѣ нечестивыхъ первосвященниковъ Іасона, Менелая и Алкима, которые своими беззаконными дѣйствіями какъ будто нарочно воочію старались показать, что они

---

1) Когда именно произошла такая замѣна, объ этомъ нельзя сказать ничего опредѣленнаго, но что рано или поздно должно было произойти какое-либо измѣненіе въ наименованіи нашей партіи—это съ вѣроятностью слѣдуетъ изъ того, что нужно было отличать древнѣйшихъ, первоначальныхъ асидеевъ, жившихъ общею съ народомъ жизнью, отъ этой позднѣйшей фракціи асидеевъ, отколовшейся отъ обще-національной жизни и выдѣлившей изъ себя общество фарисеевъ. Впрочемъ, новое наименованіе партіи весьма близко подходило по своему корню къ первоначальному, такъ какъ, хотя греческія слова: „Ἀσιδαῖοι“ и „Ἐσσαῖοι“ различны, но во всякомъ случаѣ никакъ нельзя игнорировать того обстоятельства, что Филонъ два раза замѣчаетъ о томъ, что Ἐσσαῖοι получили свое имя „παρὰ τὴν ὁσιότητα“ [Praep. evang. VIII, 11; Quod omn. prob. lib. 876, D], а однажды прямо называетъ ихъ „ὅσιοι“ (Quod omn. prob. lib. 878, E), а этотъ терминъ обычно употребляется въ греческой Библіи для перевода еврейскаго חסידים. Ср. напр. Псал. IV, 4; XI, 2; XXX, 24; LXXVIII, 2 и др.

не по праву занимаютъ этотъ высочайшій духовный санъ у іудеевъ, первосвященническое достоинство достается одному изъ Маккавеевъ—Іонаѳану, за родомъ котораго оно затѣмъ надолго и остается[1]). Какъ должны были отнестись къ этому новому, неожиданному обстоятельству живущіе въ пустынѣ асидеи-ессеи? Уже одно то обстоятельство, что означенная фракція асидеевъ была въ разладѣ съ Маккавеями, ведетъ къ предположенію, что едва-ли она могла отнестись къ этому факту благопріятно, но это предположеніе должно получить тѣмъ большую вѣроятность и надежность, если взять во вниманіе слѣдующія обстоятельства. Во-первыхъ, Іонаѳанъ, съ точки зрѣнія благочестивыхъ іудеевъ, не имѣлъ никакого права на это высочайшее достоинство, потому что домъ Іоарива, къ которому онъ принадлежалъ[2]), не происходилъ изъ первосвященническаго рода Садока, потомкамъ котораго въ теченіе вѣковъ (за исключеніемъ развѣ только самаго послѣдняго времени) единственно только и принадлежалъ этотъ верховный духовный санъ іудеевъ,—и который вслѣдствіе этого былъ признаваемъ всѣми іудеями единственно законнымъ для первосвященства родомъ[3]). Во-вторыхъ, Іонаѳанъ былъ возведенъ въ первосвященническое достоинство языческимъ правителемъ Сиріи Александромъ Баломъ[4]), безъ всякаго согласія на это со стороны народа, а затѣмъ продолжалъ сохранять за собой это достоинство до самой смерти, благодаря опять-же поддержкѣ сирійскихъ царей—Димитрія и Антіоха, которые своими грамотами утвердили за нимъ принадлежащее ему высокое званіе[5]). Такимъ образомъ Іонаѳанъ достигъ первосвященства только благодаря временному и случайному возвышенію фамиліи Асмонеевъ и всецѣло былъ обязанъ своимъ саномъ языческимъ правителямъ, съ которыми

---

[1]) Хотя Іосифъ Флавій уже Іуду Маккавея называетъ первосвященникомъ, но его свидѣтельство, не находящее для себя подтвержденія въ книгахъ Маккавейскихъ, уже потому подозрительно, что представляетъ большой анахронизмъ: Іуда является у него первосвященникомъ послѣ смерти Алкима! Antiquit. jud. XII, 10. 6.

[2]) 1 Макк. II, 1.

[3]) Достойно замѣчанія, что іудеи въ спорѣ съ самарянами доказывали законность служенія въ іерусалимскомъ храмѣ именно тѣмъ, что тамъ „отъ самыхъ древнихъ временъ продолжается первосвященническое достоинство, которое всегда сынъ послѣ отца наслѣдовалъ“ [Antiquit. jud. XIII, 3. 4]; слѣдовательно, они опирались въ этомъ случаѣ на законное преемство духовной власти.

[4]) 1 Макк. X, 20.

[5]) 1 Макк. XI, 27 и 57.

Итакъ, приведенныя данныя даютъ право на заключеніе, что строгая фракція асидеевъ, послужившая, по нашему мнѣнію, основнымъ зерномъ ессейства, не признала Іонаѳана возведеннаго въ первосвященническое достоинство сирійскимъ царемъ, своимъ законнымъ первосвященникомъ, для чего у нея были достаточно вѣскія основанія, тѣмъ болѣе, что въ это время еще былъ живъ законный наслѣдникъ первосвященства—Садокитъ Онія IV-ый. Когда-же при Симонѣ не только не былъ положенъ предѣлъ этому явному нарушенію закона съ ея точки зрѣнія, но даже и весь народъ санкціонировалъ это нарушеніе, признавъ, хотя и поздно, законность духовной власти Асмонеевъ и утвердивъ первосвященническое достоинство за всѣмъ ихъ родомъ, то нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что въ этомъ народномъ постановленіи могли и не участвовать асидеи-ессеи: эти послѣдніе уже издавна порвали всякую связь съ Маккавеями и политическія заслуги Симона не могли имѣть для нихъ столь важнаго значенія, какое онѣ имѣли для прочихъ іудеевъ, потому что сами асидеи уже давно пользовались религіозною свободою, пріобрѣтенной ихъ собственною кровью, а политической независимости они и не искали. Но такъ какъ теперь, благодаря означенному народному рѣшенію, незаконное положеніе дѣла устанавливалось на неопредѣленное время, то асидеи теперь уже рѣшительно и окончательно отдѣляются отъ народнаго цѣлаго, и, не принявъ незаконнаго, по ихъ мнѣнію, первосвященства, становятся уже сепаратистами также и въ религіозномъ отношеніи.

Таково, по нашему мнѣнію, могло быть происхожденіе ессейства—этой замкнутой и обособленной секты іудейской, сепаратистическія стремленія которой исподволь развились подъ вліяніемъ тѣхъ историческихъ обстоятельствъ и того направленія религіозно-нравственной жизни палестинскихъ іудеевъ, какія имѣли мѣсто въ эпоху Маккавеевъ. Нѣкоторая часть іудейскаго народа, воспитанная на строгихъ, возвѣщенныхъ еще Эздрою принципахъ благоговѣнія къ закону и заботливаго уклоненія отъ всего языческаго, и въ эпоху Селевкидовъ выступившая подъ именемъ асидеевъ на защиту отечественныхъ обычаевъ и учрежденій, подъ вліяніемъ неблагопріятно сложившихся для нея обстоятельствъ, должна была занять изолированное положеніе по отношенію къ двумъ враждебнымъ другъ другу народнымъ партіямъ—эллинистовъ и Асмонеевъ, что̀ естественнѣе всего могло произойти около половины II-го вѣка, послѣ извѣстнаго клятвопреступленія

Алкима (162 г.). Нѣсколько времени спустя, при Іонаѳанѣ и Симонѣ Маккавеяхъ, къ этому политическому сепаратизму присоединился еще также сепаратизмъ религіозный, благодаря чему и образовалась въ іудействѣ секта въ собственномъ смыслѣ этого слова, которая при дальнѣйшемъ своемъ развитіи усвоила себѣ многія характерныя особенности, значительно отличавшія ее отъ ортодоксальнаго іудейства. Если этотъ выводъ и нельзя выдавать за безусловно достовѣрный, то во всякомъ случаѣ едва ли во всей іудейской исторіи можно указать какой-либо другой болѣе благопріятный для образованія ессенизма моментъ, чѣмъ указанный нами. Всѣ обстоятельства сложились такимъ образомъ, что-бы изъ преданныхъ закону и правдѣ, любящихъ миръ и тишину благочестивыхъ асидеевъ выродились такіе-же благочестивые ревнители закона, съ такими-же стремленіями къ миру и религіознымъ занятіямъ, но съ тою только разницею, что эти послѣдніе уже совершенно чуждаются всякаго общества, замыкаются въ свой собственный міръ и порываютъ всякую связь съ храмовымъ служеніемъ.

Высказанное нами мнѣніе о происхожденіи ессенизма не только не противорѣчитъ историческимъ даннымъ, но, напротивъ, находится въ полномъ согласіи съ ними и даже ими подтверждается. Такъ, прежде всего, оно вполнѣ согласуется съ тѣмъ обстоятельствомъ, что Іосифъ Флавій въ первый разъ упоминаетъ объ ессеяхъ при Іонаѳанѣ[1]), и потому къ этому именно времени какъ бы пріурочиваетъ самое происхожденіе ессейства. Дѣйствительно, если допустить, что асидеи, согласно нашей точкѣ зрѣнія, уже при самомъ назначеніи Іонаѳана въ первосвященники должны были такъ или иначе заявить свой антагонизмъ по отношенію къ новому представителю духовной власти въ Іудеѣ (отказавшись, напр., отъ участія въ общественномъ богослуженіи, чѣмъ они уже тогда ясно показали-бы свое несогласіе съ общенародной практикой), то замѣчаніе Іосифа получаетъ глубокій смыслъ и значеніе. Да и естественнѣе всего думать, что іудейскій историкъ, передавая многоразличные факты изъ прошлой исторіи іудеевъ, не излагалъ ихъ безъ всякой системы и порядка, а напротивъ, руководствовался, по всей вѣроятности, хронологическимъ ихъ порядкомъ, который долженъ былъ быть ему извѣстенъ, если и не въ точности—по годамъ, то хотя приблизительно.

---

1) Antiquit. jud. XIII, 5. 9.

Далѣе, не странно-ли должно представляться то, что асидеи, которые еще встрѣчаются въ историческихъ документахъ въ началѣ Маккавейскихъ войнъ, затѣмъ совершенно исчезаютъ со сцены, и имя ихъ уже ни разу не упоминается въ повѣствованіи о дальнѣйшихъ событіяхъ іудейской исторіи, но на ихъ мѣсто, на ряду съ саддукеями, являются двѣ новыя партіи—фарисеи и ессеи, о которыхъ Іосифъ въ первый разъ упоминаетъ въ тотъ именно моментъ, когда асидеи исчезаютъ? Не поразительно-ли подобное совпаденіе? И, что замѣчательно, съ этихъ поръ іудейскіе историки и традиціонныя писанія, почти совершенно забывая о древнихъ хассидимахъ, занимаются только фарисействомъ и перипетіями его борьбы съ саддукеями. Что-же сталось съ этими асидеями, которые, по всѣмъ даннымъ, въ теченіе многихъ лѣтъ составляли такую могущественную и популярную партію въ народѣ іудейскомъ? Неужели эта тѣсно сплоченная «συναγωγὴ Ἀσιδαίων», первоначально столь смѣло выступившая противъ сильныхъ и знатныхъ эллинистовъ, а потомъ не побоявшаяся изъ-за своихъ религіозныхъ убѣжденій вступить въ разладъ съ вождями-патріотами, должна была исчезнуть, какъ миражъ, не оставивъ послѣ себя никакого слѣда? Очевидно, этого допустить нельзя, такъ какъ такое внезапное и полное исчезновеніе было-бы однимъ изъ самыхъ исключительныхъ феноменовъ въ исторіи. Между тѣмъ все становится понятнымъ, если предположить, что первоначальная партія асидеевъ въ означенную эпоху испытала какое-то сильное потрясеніе, пережила въ своей исторіи тяжелый кризисъ, который произвелъ колебаніе и разстройство въ рядахъ асидеевъ и преобразовалъ самую партію, раздѣлившуюся послѣ этого на двѣ отдѣльныя фракціи, усвоившія себѣ и новыя имена. Все это тѣмъ болѣе вѣроятно, что можно указать, какъ мы выяснили это выше, даже и тотъ моментъ, когда въ партіи асидеевъ должно было произойти подобное внутреннее броженіе—это именно то время, когда они были жестоко обмануты коварнымъ Алкимомъ. Тогда-то изъ первоначальнаго корня отдѣляется извѣстная часть асидеевъ, которая продолжаетъ принимать дѣятельное участіе въ военныхъ и политическихъ событіяхъ, а затѣмъ мало по малу пріобрѣтаетъ руководство религіозными дѣлами народа іудейскаго, и этого руководства уже не оставляетъ до конца древней исторіи іудейства. Другая-же фракція асидеевъ рѣшительно отказывается возобновить союзъ съ Іудою, возвращается къ своей прежней благоче-

ствной и созерцательной жизни, замыкается въ свое уединеніе и рѣшительно уклоняется отъ какой-либо активной роли, желая избѣжать опасности развратиться среди интригъ и беззаконій современнаго общества. Этимъ различнымъ положеніямъ, естественно, соотвѣтствовали и характеристическія названія, подъ которыми стали извѣстны эти новыя, или лучше—видоизмѣнившіяся общества. Фракція, отдѣлившаяся отъ древней асидейской партіи, стала называться именемъ peruschim, фарисеевъ, что значитъ: «отдѣленные». Фракція, оставшаяся вѣрной своей прежней доктринѣ и аскетической жизни, получила имя ессеевъ,—названіе, относительно котораго много спорили, но которое въ своей сирійской формѣ «chassaim» имѣетъ тотъ-же самый смыслъ, что и слово «chassidim» въ еврейскомъ языкѣ.

Съ этой точки зрѣнія вполнѣ объясняется не только то, почему асидеи, начиная съ даннаго времени, не упоминаются болѣе въ историческихъ и талмудическихъ писаніяхъ, но также и то, почему въ талмудѣ нигдѣ не встрѣчается прямаго указанія на ессеевъ. Очевидно—потому, что истинными продолжателями асидейства, яко-бы воплотившими всѣ его принципы, выставляли себя фарисеи, получившіе такое важное вліяніе на общественныя дѣла; на ессеевъ-же талмудисты смотрѣли не только какъ на сектантовъ, далеко уклонившихся въ своей религіозной жизни отъ ортодоксальнаго іудейства, но и какъ на отщепенцевъ отъ всего іудейскаго народа, которые-де въ гордомъ самомнѣніи и упорствѣ порвали всякую связь съ этимъ народомъ, не пожелавъ присоединиться къ общему народному движенію при Іудѣ Маккавеѣ и къ общенародному постановленію при Симонѣ.

Наконецъ, подтвержденіе нашего мнѣнія можно находить въ томъ ясно засвидѣтельствованномъ историческими документами фактѣ, что въ іудействѣ никогда не исчезали сомнѣнія относительно законности предоставленной Асмонеямъ первосвященнической власти и что далеко не всѣ іудеи охотно признавали за ними эту власть. Вполнѣ опредѣленное указаніе на это мы находимъ прежде всего у Іосифа Флавія[1]). Говоря о правленіи Іоанна Гиркана, іудейскій историкъ замѣчаетъ, что народъ іудейскій и въ особенности фарисеи были враждебно настроены противъ этого правителя, хотя онъ и былъ ученикомъ фарисеевъ и приверженцемъ ихъ партіи. Іосифъ не указываетъ причины этого

1) Antiquit. jud. XIII, 10. 5.

недовольства, но дальнѣйшими своими словами, которыя онъ влагаетъ въ уста фарисея Елеазара, взявшагося отвѣтить царю, пожелавшему узнать мнѣніе о себѣ народа, онъ ясно освѣщаетъ все дѣло. «Если ты желаешь быть справедливымъ (δίκαιος), сказалъ Елеазаръ Гиркану, то сложи съ себя первосвященство и довольствуйся господствомъ надъ народомъ». Хотя основаніемъ того, почему Гирканъ долженъ былъ это сдѣлать, выставляется у Іосифа то обстоятельство, что для фарисеевъ будто-бы было сомнительно самое происхожденіе Гиркана[1]); тѣмъ не менѣе означенныя слова даютъ во всякомъ случаѣ полное право на заключеніе, что среди фарисеевъ существовала извѣстная оппозиція противъ Асмонеевъ, какъ незаконныхъ носителей первосвященства,——оппозиція, которая въ полной силѣ обнаружилась уже при сынѣ Симона—Іоаннѣ Гирканѣ, найдя для себя выраженіе въ устахъ Елеазара, высказавшаго, очевидно, общее мнѣніе всѣхъ фарисеевъ. Что эта оппозиція поддерживалась всей фарисейской партіей, объ этомъ можно уже заключать изъ тѣхъ выраженій Іосифа, какія онъ употребляетъ въ этомъ-же мѣстѣ для обозначенія высокаго авторитета фарисеевъ въ глазахъ народа, говоря по этому поводу: «они пользовались у народа такимъ уваженіемъ, что хотя-бы говорили что-либо ***противъ царя или первосвященника***, немедленно имъ въ томъ вѣрили»[2]); но кромѣ этого, назначенное фарисеями по настоянію царя наказаніе Елеазару, которое было признано Гирканомъ слишкомъ слабымъ сравнительно съ нанесеннымъ ему оскорбленіемъ, а равно также послѣдовавшія вслѣдъ за симъ строгія преслѣдованія фарисеевъ поставляютъ внѣ всякаго сомнѣнія, что вся фарисейская партія была вполнѣ солидарна съ мнѣніемъ Елеазара. Репрессивныя мѣры противъ фарисеевъ, принятыя Гирканомъ, стремившимся уничтожить фарисей-

---

[1]) „Мы слышали отъ людей престарѣлыхъ, говорили фарисеи Гиркану, что мать твоя была рабыня, взятая въ плѣнъ въ царствованіе Антіоха Епифана“ [Ibid. XIII, 10. 5]. Подобный укоръ является слишкомъ обычнымъ въ устахъ іудеевъ по отношенію къ неугоднымъ имъ первосвященникамъ, что-бы придавать ему здѣсь вполнѣ серьезное значеніе. Народъ упрекалъ также и Александра Іаннея въ томъ, что онъ „произошелъ отъ раба“ [Antiquit. jud. XIII, 13. 5]; позднѣйшіе раввины называютъ „рабомъ“ Ирода [Schürer. Op. cit. s. 131], а авторъ „Моисеева апокалипсиса“ всѣхъ первосвященниковъ сирійскаго времени называетъ: „servi de servis nati“ [гл. V], желая, вѣроятно, указать этимъ на рабскую покорность и зависимость означенныхъ первосвященниковъ отъ языческихъ правителей.

[2]) Antiquit. jud. XIII, 10. 5.

скія постановленія и строго наказывавшимъ тѣхъ, кто ихъ держался, конечно, могли только еще болѣе распространить и усилить въ привязанномъ къ фарисеямъ народѣ ненависть къ его власти; и дѣйствительно, по свидѣтельству Іосифа, онѣ имѣли своимъ естественнымъ слѣдствіемъ то, что «народъ какъ его (Гиркана), такъ и *сыновей его* возненавидѣлъ»[1]).

Этотъ великій разрывъ, происшедшій между Гирканомъ и партіей фарисеевъ, засвидѣтельствованъ также и въ тэлмудѣ, который передаетъ главную сущность дѣла вполнѣ согласно съ разсказомъ Іосифа, допуская только нѣкоторую варіацію именъ и подробностей[2]), но и помимо этого въ талмудѣ находится ясное указаніе на тотъ фактъ, что фарисеи не признавали правленія Асмонеевъ[3]).

Кромѣ приведенныхъ свидѣтельствъ, доказательства, свидѣтельствующія о неблагопріятномъ отношеніи іудеевъ къ первосвященству Асмонеевъ, можно почерпать также изъ ветхозавѣтныхъ апокалипсическихъ сочиненій, которыя въ послѣднее время признаны весьма важными источниками для характеристики внутренняго состоянія іудейства въ эпоху Маккавеевъ[4]), такъ какъ въ нихъ весьма ярко отражается религіозное міровоззрѣніе если и не всего іудейства вообще, то все-же значительной его части, именно тѣхъ кружковъ, изъ которыхъ вышли эти сочиненія[5]). Такъ, авторъ апокрифа «Вознесеніе Моисея», останавливаясь на характеристикѣ тѣхъ іудейскихъ первосвященниковъ, которые со времени Селевкидовъ священнодѣйствовали въ храмѣ іерусалимскомъ, и высказывая по ихъ адресу самые горькіе упреки за ихъ нечестіе, даетъ, между прочимъ, самый рѣзкій отзывъ также и объ Асмонеяхъ, которыхъ онъ ясно разумѣетъ подъ словами: «тогда возстанутъ у нихъ правящіе цари и будутъ назначены въ священники Бога вышняго». Этихъ первосвященниковъ-царей авторъ апокалипсиса характеризуетъ кратко, но рѣзко, называя ихъ «facientes impietatem ab sancto sanctitatis», и вслѣдствіе этого онъ признаетъ вполнѣ справедливымъ судъ, совершенный надъ ними Иродомъ: «Herodes indicabit illis, quo modo digni erunt»[6]).

---

1) Antiquit. jud. Ibid.

2) Kidduschin. 66, a.

3) Berachoth, 48, a. Ср. Wünsche. Der babyl. Talm. Erst. Halbband. s. 62.

4) Гильгенфельдъ. Die jüdische Apokalyptik. s. 12.

5) Люцiусъ. Der Essenismus. s. 109.

6) Libri Apokryphi Vet. Testam. Edit. Fritzsche. Cap. VI.

Столь-же сильная оппозиція противъ Асмонеевъ, какъ носителей высшаго священническаго сана, явно сказывается также и въ другомъ апокрифѣ — «Псалмахъ Соломоновыхъ», или народныхъ гимнахъ, составленіе которыхъ обычно относятъ къ первому вѣку до Р. Х.[1]). «Они (т. е. Асмонеи)[2]), говорится тамъ, стали кичливыми, ихъ грѣхи—тайные, ихъ мерзости превосходятъ мерзости язычниковъ. Они осквернили святилище Божіе»[3]). «Они попрали алтарь Божій всяческимъ осквернеміемъ, говорится въ другомъ мѣстѣ, и въ потокахъ крови осквернили жертвы, какъ обыкновенное мясо (ὡς κρέα βέβηλα); они не оставили ни одного беззаконія, которое не превышало-бы беззаконій языческихъ народовъ»[4]). Такимъ образомъ «благочестивые» псалмовъ Соломоновыхъ признаютъ Асмонеевъ недостойными представителями священства, но, что̀ замѣчательно, главнымъ пунктомъ обвиненія противъ нихъ служатъ не столько ихъ пороки и беззаконія, сколько то обстоятельство, что они являются незаконными носителями верховнаго духовнаго сана іудеевъ. Это съ особенною ясностью высказывается въ слѣдующихъ мѣстахъ: «вслѣдствіе нашихъ грѣховъ, жалуются благочестивые, возстали на насъ нечестивые (Асмонеи), грубо обошлись съ нами и выгнали насъ (ἔξωσαν ἡμᾶς); что̀ Богъ имъ не обѣщалъ, то взяли они насильно»[5]). И еще яснѣе въ псалмѣ VIII, 12: «восхитили они святилище Божіе, такъ какъ не было законнаго наслѣдника» (τὰ ἅγια τοῦ Θεοῦ διήρπαζον οὐκ ὄντος κληρονόμου λυτρουμένου). Очевидно, эти слова указываютъ на тотъ фактъ, что Асмонеи совершенно незаконнымъ образомъ достигли первосвященническаго достоинства, воспользовавшись тѣмъ обстоятельствомъ, что не было на лицо законнаго наслѣдника, подъ которымъ, по всей вѣроятности, должно разумѣть Онію IV Младшаго, убѣжавшаго въ Египетъ и тамъ построившаго новый храмъ Іеговѣ. Все это показываетъ, что среди народа іудейскаго, даже по прошествіи цѣлаго столѣтія со времени занятія Асмонеями первосвященнической должности, еще слишкомъ живо было воспоминаніе о противозаконности этого факта.

---

1) Codex pseudepigr. Vet. Testam. Edit. Fabricii. Vol. I, pag. 917—972.

2) См. Веллъгаузенъ. Die Pharisäer und Sadducäer. s. 140. Гильгенфельдъ. Zeitschr. für wissensch. Theol. 1868. s. 162.

3) Псал. I, 6.

4) Псал. VIII, 13—14.

5) Псал. XVII, 6.

Итакъ, приведенныя нами историческія данныя поставляютъ внѣ всякаго сомнѣнія, что въ позднѣйшемъ іудействѣ существовало оппозиціонное Асмоненмъ направленіе, приверженцы котораго самымъ рѣшительнымъ образомъ протестовали противъ совмѣстительства въ ихъ лицѣ свѣтской и духовной власти и вовсе не думали считать ихъ вполнѣ законными представителями высшаго священства. Все это какъ нельзя болѣе благопріятствуетъ тому предположенію, что въ нѣдрахъ іудейства могли находиться и такіе люди, которые не довольствовались однимъ только теоретическимъ отверженіемъ законности духовной власти, принадлежащей Асмонеямъ, но и на самомъ дѣлѣ, на практикѣ показали, что они не желаютъ имѣть ничего общаго съ подобными незаконными представителями священства, рѣшительно отдѣлившись отъ нихъ въ религіозномъ отношеніи и образовавъ свое особое общество. Это было-бы только открытымъ обнаруженіемъ той болѣзни, которая таилась въ организмѣ послѣмаккавейскаго іудейства и подтачивала его жизненныя силы. Такимъ образомъ и съ этой стороны находитъ для себя оправданіе высказанное нами мнѣніе, что ессенизмъ обязанъ своимъ происхожденіемъ сознательной и добровольной оппозиціи противъ носителей высшаго священническаго сана, и именно противъ Асмонеевъ, той строгой фракціи асидеевъ, которая, какъ мы выяснили выше, имѣла наиболѣе основаній быть недовольной господствомъ Асмонеевъ.

Итакъ, мы рѣшительно утверждаемъ, что въ историческихъ обстоятельствахъ эпохи Маккавеевъ были всѣ данныя для того, что-бы вызвать среди іудеевъ такое вполнѣ сепаратистическое не только въ политическомъ, но и въ религіозномъ отношеніи общество, какимъ былъ, по нашему мнѣнію, ессенизмъ, который представлялъ изъ себя не только государство въ государствѣ, но и церковь въ церкви—ecclesiola in ecclesia.

Показавъ, что принятая нами точка зрѣнія на происхожденіе ессенизма не только не противорѣчитъ историческимъ даннымъ, но даже ими подтверждается, постараемся далѣе выяснить, что отсюда-же съ удобствомъ могутъ быть объяснены и важнѣйшія изъ отличительныхъ особенностей ессенизма. Вполнѣ естественнымъ представляется то, что ессеи, оставшись совершенно изолированной партіей въ средѣ іудейства какъ въ политическомъ, такъ и въ религіозномъ отношеніи, должны были еще тѣснѣе сплотиться между собой и, поставивъ себѣ опредѣленныя

задачи и цѣли, неуклонно стремиться къ ихъ выполненію. Каковы были на первыхъ порахъ эти задачи, не трудно угадать: естественно, что члены новаго общества, образовавшагося изъ партіи строгихъ асидеевъ, должны были не только удержать во всей силѣ, но еще съ большей ревностью примѣнять и осуществлять въ своей жизни тѣ принципы, которые лежали въ основѣ общества первоначальныхъ хассидимовъ и которымъ они слѣдовали уже издавна; а такъ какъ такими принципами были: возможно точное соблюденіе всѣхъ постановленій закона и старательное уклоненіе отъ примѣси всего чуждаго, иноземнаго, то ессеи и по своемъ отдѣленіи отъ общенаціональной жизни должны были усиленно заботиться объ осуществленіи всего этого. И дѣйствительно, мы видимъ въ ессействѣ, съ одной стороны, усиленное стремленіе къ самому строгому благочестію, понимаемому ими въ смыслѣ пунктуальнаго выполненія многоразличныхъ предписаній письменнаго, а еще болѣе устнаго закона, съ другой— крайнюю заботу о левитской чистотѣ и мнительную боязнь всякаго малѣйшаго осквернения.

Но то новое положеніе, какое заняли ессеи по отношенію къ іерусалимскому священству и ко всему народу іудейскому, вопреки имъ открыто признавшему Асмонеевъ верховными представителями не только свѣтской, но также и духовной власти, неизбѣжно должно было вызвать въ обществѣ ессеевъ новыя задачи и стремленія и способствовать развитію въ ихъ средѣ новыхъ отличительныхъ особенностей. Не признавъ авторитета Асмонеевъ въ религіозномъ отношеніи и, такимъ образомъ, порвавъ связь съ тѣми, которые были оффиціальными представителями священства между іудеями, ессеи по этому самому неизбѣжно должны были отказаться и отъ находящагося въ ихъ вѣдѣніи храмоваго культа. Одно необходимо вело за собою и другое, потому что среди палестинскихъ іудеевъ въ разсматриваемую нами эпоху получило особенное распространеніе то воззрѣніе, что все храмовое богослуженіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и жертвы теряли весь свой смыслъ и значеніе, если только онѣ совершались такими лицами, которые по тѣмъ или инымъ причинамъ не могли быть признаны достойными способствовать освященію народа и быть его истинными предстоятелями предъ Богомъ. Что подобное воззрѣніе дѣйствительно существовало въ позднѣйшемъ іудействѣ, въ этомъ удостовѣряютъ насъ положительныя свидѣтельства нѣкоторыхъ произведеній апокалипсической литературы того времени.

Такъ, въ «Книгѣ Эноха» прямо говорится, что во второмъ храмѣ іерусалимскомъ уже не присутствовалъ Господь[1]), и символически высказывается та мысль, что все богослуженіе и всѣ священные обряды, отправляемые въ этомъ храмѣ, совершенно не имѣли того значенія, какое принадлежало имъ въ первомъ храмѣ іерусалимскомъ[2]). И если въ данномъ апокрифѣ еще не обозначаются ясно мотивы, побуждающіе автора къ столь неблагопріятному сужденію о культѣ втораго храма, то въ «Апокалипсисѣ Моисея» и «Псалтири Соломона» уже самымъ рѣшительнымъ образомъ заявляется, что причиною такого уничиженія святилища и всего храмоваго богослуженія въ глазахъ позднѣйшихъ іудеевъ послужило именно нечестіе первосвященниковъ. Вотъ одно изъ наиболѣе выразительныхъ въ этомъ смыслѣ мѣстъ «Моисеева апокалипсиса», авторъ котораго, характеризуя первосвященниковъ втораго храма, не находитъ достаточно выраженій, что-бы вполнѣ выразить всю силу своего негодованія и презрѣнія къ этимъ недостойнымъ представителямъ духовной власти, своимъ нечестіемъ осквернившимъ святилище Божіе: «не будутъ слѣдовать истинѣ Божіей, говоритъ онъ о первосвященникахъ сирійскаго времени, но нѣкоторые ***осквернятъ алтарь своимъ служеніемъ***, которое они станутъ совершать Господу, и они именно не суть священники, но рабы, отъ рабовъ происшедшіе»[3]). Не менѣе ясныя указанія на то, что нечестіе священниковъ подрываетъ значеніе совершаемыхъ ими обрядовъ, можно находить также и въ «Псалтири Соломоновой». Тамъ, между прочимъ, говорится: «варвары восходятъ на алтарь Божій... въ возмездіе за то, что сыны Іерусалима профанировали святилище Божіе, осквернили дары (жертвы) Божіи беззаконіями своими (ἐμίαναν τὰ ἅγια Κυρίου, ἐβεβήλουν τὰ δῶρα τοῦ Θεοῦ ἐν ἀνομίαις). Посему сказалъ (Богъ): отбросьте ихъ (дары) далеко отъ Меня (ἀπορρίψατε αὐτὰ μακρὰν ἀπ' Ἐμοῦ). Я не имѣю къ нимъ благоволенія»[4]). И въ другомъ мѣстѣ: «они обезчестили святилище Божіе, они попрали алтарь Господень всяческимъ осквернѣніемъ и въ потокахъ крови осквернили жертвы, какъ мясо неосвященныя»[5]).

---

[1]) Книга Эноха. LXXXIX, 56. 58.

[2]) Книга Эноха. LXXXIX, 73; XC, 28. 29.

[3]) Libri apokryphi Vet. Testam. Edit. Fritzsche. Cap. V, pag. 709.

[4]) Codex pseudepigr. Vet. Testam. Edit. Fabricii. Vol. I, pag. 919, Псал. II, 2—5.

[5]) Псал. I, 6 и VIII, 13. Всѣ эти и имъ подобныя мѣста ветхозавѣтныхъ апокрифовъ, подтверждая нашу мысль, въ то-же время удостовѣряютъ, что то

Итакъ, не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что по воззрѣнію строго благочестивыхъ іудеевъ храмъ считался осквернеинымъ и приносимыя въ немъ жертвы—лишенными всякой цѣны и законной силы, коль скоро священство находилось въ рукахъ людей недостойныхъ и нечестивыхъ, которые вслѣдствіе своихъ беззаконій никоимъ образомъ не могли быть посредниками между Богомъ и народомъ и примирять народъ съ Богомъ, потому что всѣми своими религіозными обязанностями, отправляемыми ими въ храмѣ, они только оскверняли и безчестили алтарь Божій: «altarium inquinabunt de muneribus, quae imponent Domino».

Естественно поэтому, что, когда первосвященническій престолъ перешелъ въ руки Асмонеевъ, по убѣжденію ессеевъ не имѣвшихъ на это никакихъ законныхъ правъ, то эти послѣдніе, согласно распространеннному въ то время въ кружкахъ благочестивыхъ воззрѣнію, должны были признать совершенно излишнимъ для себя участвовать въ общественномъ богослуженіи и приносить въ храмѣ жертвы, которыя, съ ихъ точки зрѣнія, потеряли теперь всякое значеніе. Конечно, первоначально ессеи могли видѣть въ этомъ только временное лишеніе, имѣвшее, по ихъ мнѣнію, прекратиться съ возстановленіемъ законнаго порядка вещей; но послѣ народнаго опредѣленія, утвердившаго первосвященническое достоинство за родомъ Асмонеевъ «на вѣкъ», ессеямъ начала угрожать перспектива на слишкомъ продолжительное время остаться безъ исполненія этого столь существеннаго въ іудействѣ религіознаго обряда, и потому имъ съ особенною настойчивостью долженъ былъ представиться вопросъ: какъ имъ быть безъ жертвъ? Люціусъ (пріурочивающій однако наступленіе такого момента въ исторіи ессеевъ ко времени Алкима), какъ мы видѣли, высказываетъ мнѣніе, что ессеи совершенно легко разрѣшили этотъ недоумѣнный вопросъ. По его предположенію, первоначальные ессеи, обратившись къ тому мѣсту книги Левитъ, гдѣ перечислялись случаи, когда по закону требовалось принесеніе жертвъ вины, болѣе всего обязательныхъ для іудея, рѣшили старательно избѣгать всѣхъ тѣхъ грѣховъ, проступковъ и осквернеиій, за которые полагалась означенная жертва; но такъ какъ было со-

---

отрицательное положеніе, какое заняли ессеи по отношенію къ іерусалимскому священству и культу, не было въ исторіи позднѣйшаго іудейства явленіемъ особенно поразительнымъ и единичнымъ, потому что соотвѣтственныя этому воззрѣнія находили себѣ мѣсто также и въ нѣкоторыхъ другихъ кружкахъ іудеевъ.

вершенно немыслимо на самомъ дѣлѣ осуществить въ точности это рѣшеніе (потому что случаи осквернения могли быть на каждомъ шагу), то ессеи рѣшили замѣнить жертвы храма своими особыми обрядами, которымъ они придали такую-же, если не бо́льшую, очистительную силу, какъ и самимъ жертвамъ. Конечно, все это представляется дѣломъ возможнымъ, но во всякомъ случаѣ столь важное рѣшеніе, какъ замѣна жертвъ другими очистительными средствами, не могло произойти столь просто, какъ предполагаетъ Люціусъ. Безъ сомнѣнія, ессеи, какъ мы только что выяснили, могли находить оправданіе для своего рѣшенія въ томъ, что храмовыя жертвы, съ ихъ точки зрѣнія, продолжали оставаться незаконными; но одно это основаніе само по себѣ, быть можетъ, и не привело-бы еще ессеевъ къ полному отреченію отъ самой церемоніальной части іудейскаго богослуженія, если-бы всѣ предшествовавшія историческія обстоятельства и тяжелыя бѣдствія, только что перенесенныя народомъ іудейскимъ—и въ особенности образовавшими ессейство асидеями—значительно не облегчили ессеямъ сдѣлать столь рѣшительный шагъ. Храмъ уже издавна находился въ рукахъ нечестивыхъ первосвященниковъ-узурпаторовъ, которые въ глазахъ благочестивыхъ іудеевъ скорѣе заслуживали названіе апостатовъ и безбожниковъ[1]), чѣмъ истинныхъ первосвященниковъ, а въ теченіе трехъ съ половиною лѣтъ онъ былъ во власти сирійцевъ, обратившихъ его въ языческое капище. Поэтому во все время сирійскихъ войнъ, пока продолжались неистовства эллинистовъ, преслѣдовавшихъ и изгонявшихъ изъ Іерусалима всѣхъ своихъ противниковъ, и въ особенности въ теченіе того времени, когда храмъ іерусалимскій представлялъ изъ себя, по слову пророка, «мерзость запустѣнія»[2]), всѣ благочестивые іудеи по необходимости должны были обходиться безъ жертвъ; а въ тѣхъ случаяхъ, когда по закону положено было принесеніе жертвы, они довольствовались другими умилостивительными средствами, ограничиваясь богослуженіемъ синагогальнымъ, которое, по всѣмъ даннымъ, получило теперь, въ эпоху Маккавеевъ, особенное распространеніе среди палестинскихъ іудеевъ. Главнѣйшимъ отличіемъ синагогальнаго богослуженія отъ храмоваго служилъ отсутствіе въ немъ жертвы, на мѣсто которой является здѣсь молитва, чтеніе и поученіе въ законѣ Моисеевомъ,—вообще усвоеніе обря-

---

1) 2 Макк. IV, 13. 25.

2) Дан. XI, 31.

доваго закона Моисеева, лишеннаго однако своей важнѣйшей и существеннѣйшей части—жертвы. Такимъ образомъ должно признать за несомнѣнный фактъ то, что люди, образовавшіе ессейскій орденъ, на ряду со всѣми благочестивыми іудеями уже въ теченіе многихъ лѣтъ[1]) привыкли довольствоваться богослуженіемъ синагогальнымъ, въ которомъ жертвы не было; это-то обстоятельство, по нашему мнѣнію, и имѣло существенно-важное значеніе въ данномъ случаѣ, подготовивъ ессеевъ къ той религіозной практикѣ, которая усвоена была ими впослѣдствіи. Поэтому, когда послѣ Алкима занялъ первосвященническій престолъ Іонаѳанъ, то для ригористовъ-ессеевъ явившееся слѣдствіемъ этого лишеніе жертвы уже не могло быть чѣмъ-либо небывалымъ и неожиданнымъ. Они и теперь по прежнему продолжали держаться тогоже образа дѣйствій въ отправленіи своихъ религіозныхъ обязанностей, къ какому они привыкли въ теченіе послѣднихъ десятилѣтій, т. е. по прежнему довольствовались богослуженіемъ синагогальнымъ, въ которомъ молитва замѣняла собою жертву. Въ виду этого для нихъ былъ уже совершенно нечувствителенъ переходъ отъ того положенія, которое до сихъ поръ раздѣляли они со всѣмъ народомъ, также не имѣвшимъ возможности приносить законныя жертвы, къ тому изолированному положенію, въ какомъ они очутились немного спустя—при Симонѣ.

Собираясь въ опредѣленныя времена для молитвы, чтенія и поученія въ словѣ Божіемъ, ессеи на первыхъ порахъ едва-ли и думали о томъ, что-бы принципіально отвергать жертвы сами по себѣ, хотя съ теченіемъ времени въ сознаніи ессеевъ, поставленныхъ въ необходимость воздерживаться отъ принесенія храмовыхъ жертвъ, жертва нечувствительно должна была терять въ ихъ глазахъ свою обязательную силу, такъ что нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что съ дальнѣйшимъ развитіемъ секты, въ ессействѣ стало господствующимъ то воззрѣніе, что можно-де оставаться вѣрными закону іудеями и не исполняя заповѣди закона о жертвахъ. Если, по мнѣнію Люціуса, къ этому могла привести ессеевъ уже «книга закона», и именно извѣстное мѣсто книги Левитъ, трактующее о жертвахъ вины, то намъ кажется, что нѣкоторыя мѣста пророческихъ писаній, своеобразно истолкованныя

---

1) Отъ низложенія Онія Праведнаго [въ 175 г.] до того времени, когда Іонаѳанъ „первые явился предъ народомъ на праздникъ кущей въ качествѣ первосвященника [153 г.], протекло болѣе 20 лѣтъ.

ессеями, еще болѣе могли способствовать развитію въ ихъ средѣ означеннаго воззрѣнія. Въ бѣдственную эпоху сирійскихъ преслѣдованій терпѣвшіе крайнюю нужду, подвергавшіеся всевозможнымъ притѣсненіямъ, лишившіеся даже храма, съ которымъ соединялась вся слава Израиля, всѣ его упованія.—благочестивые іудеи по преимуществу обращались къ писаніямъ древнихъ пророковъ, чтобы найти въ нихъ утѣшеніе и успокоеніе въ постигшихъ ихъ бѣдствіяхъ и разрѣшить невольно возникающій въ ихъ умахъ вопросъ: доколѣ-же продолжится это ужасное бѣдствіе, это несчастное положеніе избраннаго народа Божія[1])? Естественно поэтому предположить, что ессеи, которые, оставшись вѣрными своимъ строгимъ принципамъ, продолжали терпѣть религіозную нужду даже и послѣ того, когда весь народъ подъ руководствомъ Асмонеевъ уже могъ свободно удовлетворять своимъ религіознымъ потребностямъ, тѣмъ болѣе въ столь критическихъ обстоятельствахъ должны были старательно углубляться въ изученіе пророческихъ писаній, стараясь найти въ нихъ и утѣшеніе, и руководство для своей дальнѣйшей дѣятельности[2]). А такъ какъ самымъ больнымъ мѣстомъ для ессеевъ былъ именно вопросъ о жертвахъ, то естественно, что они сосредоточили все свое вниманіе на тѣхъ пророческихъ мѣстахъ, которыя говорятъ о храмовомъ богослуженіи, и здѣсь неожиданно для самихъ себя они могли найти, повидимому, полное оправданіе своей религіозной практики. Для этого имъ стоило только обратить вниманіе на тѣ мѣста пророческихъ писаній, которыя были направлены противъ недостатковъ современной пророкамъ богослужебно-обрядовой практики іудеевъ, ограничивавшихся въ своемъ богопочтеніи однимъ лишь формаль-

1) Ср. Дан. VIII, 13, гдѣ предлагается подобный-же вопросъ. Въ особенности книга пророка Даніила, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ Іосифъ Флавій [Antiquit. jud. X, 11. 7], была любимою книгою іудеевъ въ разсматриваемую нами эпоху, такъ какъ здѣсь они находили не только яркое и подробное изображеніе различныхъ бѣдствій, какія суждено было претерпѣть Израилю отъ язычниковъ [въ особ. гл. VIII и XI], но также и отрадное утѣшеніе; потому что, по слову пророка, послѣ перенесенныхъ несчастій „люди, чтущіе Бога, усилятся и будутъ дѣйствовать, и разумные изъ народа своего вразумятъ многихъ... Хотя и пострадаютъ нѣкоторые изъ разумныхъ, но только для испытанія ихъ и убѣленія и очищенія къ послѣднему времени" [XI, 32—35]. „Разумные, говоритъ пророкъ, потомъ будутъ свѣтить, какъ свѣтила на тверди, и обратившіе многихъ къ правдѣ, какъ звѣзды, на вѣки, навсегда" [XII, 3].

2) То свидѣтельство Іосифа, что ессеи и въ послѣдующее время всегда ревностно поучались „въ изреченіяхъ пророческихъ" [Bell. jud. II, 8. 12], вполнѣ благопріятствуетъ этому предположенію.

нымъ исполненіемъ обрядовъ, безъ всякаго внутренняго расположенія, а такихъ мѣстъ, какъ извѣстно, встрѣчается не мало въ книгахъ пророческихъ. Такъ, напр., пророкъ Исаія взывалъ отъ лица Господа: «Къ чему Мнѣ множество жертвъ вашихъ? Я пресыщенъ всесожженіями овновъ и тукомъ откормленнаго скота; и крови тельцовъ, и агнцевъ, и козловъ не хочу.... Не носите больше даровъ тщетныхъ; куреніе отвратительно для Меня; новомѣсячій и субботъ, праздничныхъ собраній не могу терпѣть: беззаконіе—и празднованіе! Новомѣсячія ваши и праздники ваши ненавидитъ душа Моя, они—бремя для Меня; Мнѣ тяжело нести ихъ. И когда вы простираете руки, Я закрываю отъ васъ очи Мои; и когда вы умножаете моленія ваши, Я не слышу: ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь; удалите злыя дѣянія ваши отъ очей Моихъ; перестаньте дѣлать зло; научитесь дѣлать добро; ищите правды; спасайте угнетеннаго; защищайте сироту; вступайтесь за вдову. Тогда прійдите и разсудимъ, говоритъ Господь. Если будутъ грѣхи ваши, какъ багряное, какъ снѣгъ убѣлю; если будутъ красны, какъ пурпуръ, какъ волну убѣлю»[1]). Подобно этому и пророкъ Амосъ говорилъ къ израильтянамъ: ходите въ Веѳиль, и грѣшите, ходите въ Галгалъ, и умножаете преступленія; приносите жертвы ваши каждое утро, десятины ваши хотя чрезъ каждые три дня; приносите въ жертву благодаренія квасное, провозглашайте о добровольныхъ приношеніяхъ вашихъ и разглашайте о нихъ, ибо это вы любите, сыны Израилевы»[2])! И далѣе отъ лица Господа онъ взывалъ: «Я ненавижу, отвергаю праздники ваши, и не обоняю жертвъ во время торжественныхъ собраній вашихъ; если вознесете Мнѣ всесожженіе и хлѣбное приношеніе, Я не приму ихъ и не призрю на благодарственную жертву изъ тучныхъ тельцовъ вашихъ»[3]). «Въ жертвоприношеніяхъ Мнѣ, говорилъ отъ лица Іеговы пророкъ Осія, они приносятъ мясо и ѣдятъ его»[4]); но «Я милости хочу, а не жертвы, и боговѣдѣнія болѣе, нежели всесожженія»[5]). Въ свою очередь пророкъ Іеремія отъ имени Бога обращался къ народу іудейскому съ такими словами: «зачѣмъ, возлюбленные Мои, вы надѣлали мерзостей въ домѣ Моемъ? Ужели обѣты и священное мясо уничтожатъ въ

---

1) Ис. I, 11, 13—18.
2) Ам. IV, 4—5.
3) Ibid. V, 21—22.
4) Ос. VIII, 13.
5) Ibid. VI, 6.

васъ развращенность вашу и этими вещами избѣжите суда»[1])? И въ другомъ мѣстѣ: «такъ говоритъ Господь Саваоѳъ, Богъ Израилевъ: всесожженія ваши прилагайте къ жертвамъ вашимъ и ѣшьте мясо; ибо отцамъ вашимъ Я не говорилъ и не давалъ имъ заповѣди въ тотъ день, въ который Я вывелъ ихъ изъ земли египетской, о всесожженіи и жертвѣ. Но такую заповѣдь далъ имъ: слушайтесь гласа Моего, и Я буду вашимъ Богомъ, а вы будете Моимъ народомъ, и ходите по всякому пути, который Я заповѣдаю вамъ, что-бы вамъ было хорошо»[2]) и т. п. Понимали ли ессеи правильно всѣ эти и имъ подобныя мѣста св. писанія, обличающія ту мертвую обрядность, которою ограничивалось богопочтеніе погрязшаго въ порокахъ общества[3]), или-же они извращали истинный смыслъ ученія пророковъ и, примѣнительно къ своему положенію, отрицали всякое значеніе жертвы въ дѣлѣ выраженія внутреннихъ, нравственно-религіозныхъ расположеній, —но во всякомъ случаѣ во всѣхъ такихъ мѣстахъ св. писанія они могли находить оправданіе усвоенной ими религіозной практики, усматривая въ нихъ полное подтвержденіе своего воззрѣнія о незаконности и ничтожности тѣхъ жертвъ, которыя приносились въ іерусалимскомъ храмѣ недостойными представителями священства[4]).

---

[1]) Іер. XI, 15.

[2]) Іер. VII, 21—23.

[3]) Всѣ вышеприведенныя пророческія прещенія говорятъ не противъ жертвъ самихъ по себѣ, а противъ тѣхъ злоупотребленій жертвою и искаженій культа, какія существовали въ ихъ времена. „Пророки не отрицали ни жертвеннаго ритуала закона Моисеева, ни его богоучрежденности, но они настаиваютъ только на неугодности той жертвы, какую приносили ихъ современники и въ какой они полагали свою заслугу предъ Богомъ,—жертвы, отрѣшенной отъ нравственнаго состоянія жертвователя. Пророки выясняли сознанію народа ничтожность его бездушнаго богослужебнаго рвенія: они противопоставляли жертвѣ требованія нравственнаго закона, и только подъ условіемъ исполненія его обѣщаютъ милость Божію“ [Ис. I, 10—17]. См. обстоятельное развитіе означенной мысли въ статьѣ Спасскаго: „Отношеніе пророковъ къ обрядовому закону Моисея“. Чт. въ общ. люб. дух. просв. 1889 г., I, стр. 217—257.

[4]) Достойно замѣчанія, что также и въ послѣплѣнной неканонической литературѣ евреевъ довольно замѣтно выступаетъ воззрѣніе, что исполненіе закона и добродѣтельная жизнь могутъ замѣнить собою храмовыя жертвы. „Кто соблюдаетъ законъ, говоритъ Іисусъ сынъ Сираховъ, тотъ умножаетъ приношенія; кто держится заповѣдей, приноситъ жертву спасенія... подающій милостыню приноситъ жертву хвалы“ [XXXV, 1—3]. Не есть-ли это отголосокъ того взгляда, что храмъ съ его богослуженіемъ теряетъ свое значеніе отъ недостоинства его предстоятелей?

Все это вмѣстѣ взятое—и долговременная привычка къ синагогальному богослуженію, и прещенія пророковъ противъ искаженнаго жертвеннаго культа, и усвоенный взглядъ на недѣйствительность и ничтожность жертвы, совершаемой незаконно поставленными представителями священства—все это имѣло своимъ естественнымъ слѣдствіемъ то, что ессеи мало по малу нечувствительно оттолкнулись отъ храмоваго іерусалимскаго культа и не только сочли возможнымъ обходиться безъ жертвъ, но и рѣшительно стали предпочитать, какъ свидѣтельствуетъ Іосифъ, свои собственныя очищенія храмовымъ жертвамъ[1]). Такимъ образомъ то, что на первыхъ порахъ представлялось для ревностнаго къ закону іудея совершенно немыслимымъ, это съ теченіемъ времени,

---

1) Со временемъ ессеи должны были еще болѣе увѣриться въ правотѣ своего образа дѣйствій и еще сильнѣе развить свой антагонизмъ по отношенію къ іерусалимскому культу, такъ какъ, согласно свидѣтельству Іосифа [Antiquit. jud. III, 8. 9; ср. Mischna Sotah, IX, 12], къ концу II-го вѣка до Р. Х. [„за 200 лѣтъ прежде того времени, какъ я началъ писать эту Исторію“, окончательная редакція которой относится къ 93 г. по Р. Х.], уримъ и туммимъ, или 12 камней на нагрудникѣ первосвященника вмѣстѣ съ двумя оникcами, носившимися на плечахъ, внезапно перестали сіять, между тѣмъ какъ до того времени эти камни издавали необычайный блескъ, освѣщавшій даже и далеко стоящихъ, —въ томъ именно случаѣ, „когда Богъ милостиво внималъ принесеннымъ жертвамъ“. Такъ какъ, по воззрѣнію іудеевъ, посредствомъ этихъ камней Богъ открывалъ свою волю и показывалъ свое благоволеніе или неблаговоленіе къ предстоятелямъ народа и жертвамъ, ими приносимымъ, то въ означенномъ событіи народъ, и въ особенности ессеи должны были увидѣть рѣшительное и явное отверженіе Богомъ беззаконнаго и порочнаго первосвященства. Это, конечно, должно было послужить одной изъ причинъ, почему ессеи и при послѣдующихъ Асмонеяхъ не оставили своего отрицательнаго отношенія къ храмовому культу и священству и не возобновили съ ними своего общенія, не говоря уже о томъ, что постоянныя интриги, несогласія и раздоры среди членовъ фамиліи Асмонеевъ, нерѣдко доводившіе ихъ до тяжкихъ преступленій, а равнымъ образомъ и другіе пороки и беззаконія, о которыхъ разсказываетъ Іосифъ Флавій и которые отмѣчаются также и въ апокрифахъ,—въ свою очередь также должны были удерживать ессеевъ отъ возсоединенія съ оффиціальными представителями священства и находящимся въ ихъ вѣдѣніи храмовымъ культомъ. Что касается собственно священническаго сословія эпохи Асмонеевъ, то многочисленныя горчайшія жалобы на жестокость, свирѣпость, хищничество, жадность и другіе пороки многихъ священническихъ родовъ, сохраненныя въ раввинистической литературѣ, въ достаточной степени характеризуютъ нравственный обликъ представителей священства и дѣлаютъ еще болѣе понятной открытую оппозицію противъ нихъ, составлявшую главную черту ессенизма. (Нѣкоторыя мѣста изъ талмуда, содержащія укоры по адресу священниковъ втораго храма, приведены въ Христ. Чт. 1875. № 9—10, стр. 484—485).

лагодаря особымъ историческимъ обстоятельствамъ и своеобразному развитію національно-религіозной жизни палестинскихъ іудеевъ, сдѣлалось само собой.

Выяснивъ то, какимъ образомъ въ ессенизмѣ могло возникнуть ясно засвидѣтельствованное нашими источниками отверженіе храмовыхъ жертвъ—эта наиболѣе отличительная и, повидимому, наиболѣе трудная для объясненія особенность ессейской секты, такъ какъ принесеніе жертвъ всегда было самою священною для іудея обязанностью,—обратимся къ другимъ выдающимся особенностямъ ессейства. Мы вполнѣ соглашаемся съ Люціусомъ въ томъ, что уже одно сознательное, добровольное клоненіе ессеевъ отъ храмоваго культа, давшее особое направленіе ихъ жизни, должно было вызвать въ ихъ средѣ нѣкоторыя особенности, по преимуществу имѣвшія связь съ предписаніями закона о жертвахъ вины[1]); но принятая нами точка зрѣнія на ессенизмъ даетъ намъ возможность избѣжать той односторонности, какую допускаетъ Люціусъ, выводящій рѣшительно всѣ отличительные обычаи и учрежденія ессеевъ изъ одного этого отрицательнаго основанія.

Согласно высказанному нами предположенію о происхожденіи ессейской секты, ессеи должны были порвать связь не только съ храмовымъ священствомъ, но также и со всею націею іудейскою. Въ самомъ дѣлѣ, съ ихъ точки зрѣнія весь народъ іудейскій, признавъ своими законными духовными руководителями предстоятелями предъ Богомъ тѣхъ, которые, по убѣжденію ессеевъ, не имѣли на это никакого законнаго права, уклонился съ праваго пути и пошелъ путемъ ложнымъ, и только они одни стояли на надлежащей строго-законной почвѣ. Естественно потому, что у нихъ должно было явиться усиленное стремленіе твердиться на этой почвѣ,—и вотъ ессеи, въ противоположность поведенію всего остальнаго іудейскаго общества, хотятъ сохранить вѣрность древнимъ традиціямъ, рѣшаясь охотнѣе предпочесть временное (по ихъ мнѣнію) лишеніе, чѣмъ нарушить свои

---

1) Такъ, отсюда могли произойти: ихъ строгая заботливость о сохраненіи левитской чистоты и столь поразительная боязнь малѣйшаго осквернения Лев. V, 2—3), ихъ воздержаніе отъ торговли и всего, что̀ можетъ возбуждать алчность (Лев. VI, 25), ихъ скрупулезное выполненіе всѣхъ мелкихъ постановленій закона, въ чемъ ессеи превосходили всѣхъ своихъ единоплеменниковъ Лев. IV, 2), ихъ воздержаніе отъ клятвы (Лев. V, 4), ихъ замкнутость и сплоченность, ихъ общежитія, общія трапезы и общность имуществъ.

строгіе принципы; хотятъ быть совершенными іудеями, въ точности исполняющими весь законъ; задаются мыслью представить въ своемъ лицѣ то общество святыхъ, о которыхъ сказалъ пророкъ, что они, перенеся религіозное бѣдствіе, будутъ сіять, какъ звѣзды, на вѣкъ[1]),—словомъ, *ессеи ставятъ себѣ цѣлью создать истинную общину Божію во Израиль, неуклонно ходящую по стезямъ закона*. Вотъ, по нашему мнѣнію, въ чемъ состояла цѣль и задача новаго общества, образовавшагося въ нѣдрахъ іудейства; и эта идея возстановить истинный идеалъ народа Божія, отъ котораго уклонился Израиль, легла въ основу этого новаго общества и опредѣлила собою весь образъ жизни и характеръ секты ессеевъ, послуживъ положительнымъ базисомъ для развитія ея отличительныхъ особенностей.

Итакъ, у ессеевъ явилась опредѣленная цѣль—возстановить на началахъ строгой законности истинную Божію общину. Но какъ лучше достигнуть осуществленія этой задачи? Гдѣ искать образцовъ, которымъ съ удобствомъ можно было бы подражать? Очевидно—нигдѣ иначе, какъ въ прошлой исторіи Израиля, представлявшей многіе примѣры не только отдѣльныхъ личностей, всецѣло посвятившихъ себя служенію Богу и точному исполненію Его закона, но также и цѣлыя общества, которыя преслѣдовали такія-же цѣли и которыя составляли нѣкогда славу Израиля Такими людьми были, во-первыхъ, назореи, число которыхъ, по всѣмъ даннымъ, въ эпоху Маккавейскихъ войнъ вообще значительно увеличилось, такъ что, вѣроятно, уже многіе изъ первоначальныхъ асидеевъ были адептами назорейства, а во-вторыхъ, —такъ называемыя пророческія общества, которыя, согласно свидѣтельствамъ священныхъ книгъ, представляются существовавшими во времена Самуила и Елисея[2]). Эти пророческія общества состояли изъ людей, которые хотѣли быть защитниками и охранителями истинной религіи и благочестія, которые стремились къ высшей совершенной жизни, къ болѣе глубокому обученію въ законѣ, къ болѣе полному удовлетворенію своихъ религіозно-нравственныхъ потребностей, чѣмъ какое они могли находить въ современномъ имъ недостойномъ священствѣ, которое своимъ неблагопристойнымъ поведеніемъ оскверняло святилище и не могло служить для нихъ авторитетомъ[3]). Поэтому ессеи, выдѣлившіеся

---

[1]) Дан. XII, 3.

[2]) 1 Цар. X, 5—10; XIX, 20—24; 3 Цар. XX, 35; 4 Цар. II; IV—VI; IX гл.

[3]) Ср. Верюловичъ. Пророческое служеніе въ израильскомъ цар-

изъ общей массы народа по религіознымъ побужденіямъ, тѣмъ легче могли обратиться къ подражанію древнимъ пророческимъ обществамъ, что они уже въ самыхъ мотивахъ отдѣленія ихъ отъ народа и обособленія могли видѣть много аналогичнаго съ собою.

Къ сожалѣнію, свѣдѣнія о древнихъ пророческихъ обществахъ, сохраненныя въ историческихъ книгахъ Ветхаго Завѣта, слишкомъ отрывочны и скудны для того, что-бы можно было судить о томъ, насколько близко подходили по своему внѣшнему строю и другимъ особенностямъ ессейскія ассоціаціи къ этимъ обществамъ, но во всякомъ случаѣ ничто не препятствуетъ тому предположенію, что ессеи съ удобствомъ могли заимствовать у этихъ послѣднихъ нѣкоторыя изъ имѣвшихъ у нихъ мѣсто обыкновеній и учрежденій. Проф. Богородскій, представившій обстоятельное развитіе той мысли, что ессейство имѣло близкую связь съ древнимъ пророчествомъ и что оно организовалось на подобіе пророческихъ обществъ, находитъ, что вліяніе этихъ послѣднихъ явно обнаруживается въ ессенизмѣ въ слѣдующихъ чертахъ. 1, Тѣсное братство ессеевъ, выражавшееся, между прочимъ, въ общеніи имуществъ и въ общихъ трапезахъ, было подражаніемъ пророческимъ обществамъ, въ которыхъ также можно находить «признаки общей трапезы[1]), которая сама собою предполагаетъ общеніе имуществъ, такъ какъ при своемъ образѣ жизни сыны пророческіе едва-ли пріобрѣтали что-нибудь, кромѣ насущнаго хлѣба». 2, Извѣстная самостоятельность ессеевъ въ религіозномъ отношеніи, уклонявшихся отъ присутствія въ центральномъ святилищѣ и, повидимому, совершавшихъ нѣкоторыя священнодѣйствія у себя, имѣла своимъ образцомъ пророческія общества, которыя являлись какъ-бы особыми религіозными центрами, потому что стоявшіе во главѣ ихъ пророки, какъ Самуилъ, сами приносили жертвы въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ они находили это нужнымъ[2]). 3, Притязанія ессеевъ на даръ пророчества указываютъ на самую тѣсную связь ессейства съ пророческими обществами и съ еврейскимъ пророчествомъ вообще. 4, Ессеи занимались врачеваніемъ также изъ подражанія древнимъ пророкамъ, которые, исцѣляя больныхъ, употребляли иногда при этомъ и обыкновенныя вещества изъ окружающей природы[3]). 5, Если ессеи имѣли осо-

ствѣ. Тр. Кіев. Дух. Акад. 1891 г. № 2.

[1]) 4 Цар. IV, 38—41.

[2]) 1 Цар. VII, 9. 17; X, 8.

[3]) 4 Цар. XX, 7; IV, 39—41.

бое тайное ученіе о духовномъ мірѣ и особый способъ изъясненія свящ. писанія, то все это вполнѣ соотвѣтствовало тому высшему религіозному наученію, которое нужно предполагать въ пророческихъ обществахъ. 6, Ессеи, имѣвшіе обычай выходить изъ своихъ уединенныхъ жилищъ и путешествовать по населеннымъ мѣстностямъ, гдѣ въ каждой колоніи у нихъ былъ особый попечитель, обязанный заботиться о гостепріимствѣ, также и въ этомъ случаѣ могли подражать пророкамъ, оставлявшимъ свои жилища и проходившимъ города и села[1]). 7, Наконецъ, и по своему религіозному міросозерцанію, по своей нравственной жизни, ессеи являются горячими приверженцами пророческаго ученія, поскольку оно относилось къ темнымъ явленіямъ религіозно-нравственной жизни іудейскаго общества. И въ доказательство этого Богородскій приводитъ многія черты пророческой проповѣди, обличающія, съ одной стороны, мертвую обрядность, которою ограничивалось богопочтеніе іудеевъ, съ другой—разнаго рода пороки и беззаконія, какъ то: неизбузданную роскошь, обжорство, пьянство, развратъ, притѣсненіе бѣдныхъ и безчеловѣчное обращеніе ихъ въ рабовъ, лихоимство, кривосудіе и т. п., противъ которыхъ, по мнѣнію Богородскаго, и были направлены ессейскіе принципы[2]).

Не станемъ отрицать того, что все это могло имѣть свое значеніе при образованіи и развитіи ессенизма послѣ того, какъ подъ вліяніемъ неблагопріятно сложившихся историческихъ обстоятельствъ Маккавейской эпохи нѣкоторая часть народа іудейскаго вынуждена была отдѣлиться отъ обще-религіозной жизни; но не можемъ настаивать на томъ, что-бы «всѣ существенныя особенности ессейства были повтореніемъ или подражаніемъ—то болѣе, то менѣе удачнымъ, то полнымъ, то одностороннимъ, —тому, что было въ еврейскомъ пророчествѣ и въ древнихъ пророческихъ обществахъ», какъ утверждаетъ это Богородскій[3]). По нашему мнѣнію, нѣтъ нужды, да едва-ли и возможно, такъ ужъ слишкомъ сближать ессеевъ, въ жизни которыхъ во всякомъ случаѣ весьма видное мѣсто занимало многое мелочно-обрядовое, съ членами пророческихъ обществъ, имѣвшими немаловажное значеніе въ іудейскомъ обществѣ, такъ какъ одной изъ главныхъ

---

1) 3 Цар. XX, 35; 4 Цар. IV, 10.

2) Богородскій. Къ вопросу объ ессеяхъ. Прав. Собес. 1873. III, 526—538.

3) Ibid. стр. 532.

задачъ ихъ было: споспѣшествовать религіозно-нравственному возрожденію народа, быть его руководителями въ подзаконной жизни, ——словомъ, всячески служить благу народа, что было совершенно противно духу ессейства. Признавая, что ессеи поставили своею цѣлью создать истинную Божію общину, главной основой которой долженъ былъ служить законъ Божій, управлявшій всею жизнью послѣплѣнныхъ іудеевъ, мы тѣмъ самымъ нисколько не вынуждаемся къ принятію того, что они должны были ограничиться подражаніемъ какому-либо одному опредѣленному институту іудейства. Напротивъ, они, съ одной стороны, свободно могли заимствовать то, что было сродно ихъ духу, или что казалось болѣе пригоднымъ для ихъ цѣли, у разныхъ институтовъ, имѣвшихъ мѣсто въ жизни іудеевъ; съ другой стороны, они въ свою очередь и самостоятельно могли выработать извѣстныя формы жизни, учрежденія и принципы, ближайшимъ образомъ опредѣлявшіеся тѣмъ положеніемъ, какое заняли они по отношенію ко всему обществу іудейскому.

Такъ, многія черты жизни ессеевъ, наблюдавшихъ крайнюю левитскую чистоту и всячески избѣгавшихъ осквернения, воздерживавшихся отъ всякаго рода чувственныхъ удовольствій и требовавшихъ постоянной трезвости, умѣренности въ пищѣ и питьѣ, отличавшихся простотою своего образа жизни и вообще крайне ограничивавшихъ всѣ свои неприхотливыя потребности[1]),—показываютъ намъ, что орденъ ессеевъ многое заимствовалъ у назорейства, сдѣлавъ тѣ воздержанія и лишенія, которыя вообще были предоставлены свободной волѣ каждаго и были практикуемы только въ теченіе извѣстнаго времени, безусловно обязательными для всѣхъ своихъ членовъ и на всю ихъ жизнь. (См. объ этомъ выше—теорію Гретца). Далѣе, нѣкоторыя особенности ессеи, очевидно, заимствовали у священническаго института, какъ это показываютъ ихъ священныя одежды, вполнѣ сходныя и по цвѣту, и по матеріи съ одеждами священниковъ,——ихъ общія трапезы, по всему своему характеру весьма напоминающія священническія трапезы,—ихъ частыя омовенія, къ которымъ они обращались при малѣйшемъ подозрѣніи въ осквернении (см выше теорію Ричля).

---

1) Сюда принадлежитъ, между прочимъ, также и воздержаніе отъ помазанія тѣла масломъ, что было довольно чувствительнымъ лишеніемъ на Востокѣ, своимъ отреченіемъ отъ того, что считалось необходимымъ для другихъ и отъ чего другіе іудеи воздерживались только во дни поста [Таанитъ, 30, а; Joma, 8. 1], —ессеи именно и могли вполнѣ обнаружить строгость своихъ принциповъ.

Наконецъ, много точекъ соприкосновенія, какъ въ принципахъ, такъ и въ установленіяхъ, имѣли также ессеи съ обществомъ фарисеевъ[1]), что вполнѣ понятно, такъ какъ общимъ корнемъ для обоихъ обществъ было древнее асидейство и такъ какъ уже самая основная идея ессейскихъ стремленій была въ сущности та-же самая, которая составляла главный принципъ также и фарисейства. Но отношеніе между фарисействомъ и ессействомъ нельзя опредѣлять такимъ образомъ, что-бы послѣднее лишь только усиливало и доводило до крайнихъ выводовъ то, къ чему стремилось первое, т. е. что-бы отличіе между этими различными фракціями іудейскаго общества заключалось только въ мѣрѣ и степени той строгости, съ какою каждое изъ нихъ относилось къ проведенію своихъ, во многомъ, повидимому, одинаковыхъ принциповъ, какъ утверждаютъ это нѣкоторые изъ іудейскихъ изслѣдователей ессенизма[2]). Противъ этого достаточно сказать, что даже въ томъ пунктѣ, гдѣ фарисеи и ессеи, повидимому, наиболѣе сходились между собою, именно въ ихъ общемъ стремленіи создать изъ іудеевъ общество истинныхъ израильтянъ, ясно выступаетъ весьма существенное различіе между ними, опредѣлявшееся тѣмъ, что фарисеи и ессеи имѣли совершенно разные взгляды на то, кто можетъ и долженъ составить эту Божію общину, которую они старались возстановить,—вслѣдствіе чего и самыя ихъ стремленія и весь образъ ихъ дѣйствій принимали совершенно различное направленіе. По воззрѣнію фарисеевъ, стоящихъ вполнѣ на точкѣ зрѣнія торы и позднѣйшаго традиціонализма, вся нація іудейская во всей своей совокупности, согласно обѣтованію Божію, должна стать «народомъ святымъ»[3]), должна составить истинную Божію общину чрезъ подведеніе всей національной жизни подъ законный порядокъ. Соотвѣтственно этому, главное честолюбіе фарисеевъ составляло то, что-бы весь народъ сдѣлать подлежащимъ закону, истолкованному въ ихъ смыслѣ и духѣ. Для этого они забираютъ въ свои руки все дѣло религіознаго воспитанія и наученія народа, видя въ этомъ главное средство для вліянія на народныя массы: они хотятъ называться учителями и «любятъ, что-бы люди ихъ звали: учитель!

---

1) Ср. аналогіи между фарисействомъ и ессействомъ, указываемыя Деренбургомъ. Гл. V, стр. 319—320.

2) Франкель, Деренбургъ, Гинсбургъ, Гретцъ и др.

3) Исх. XIX, 6.

учитель!»[1]); для этого они самоувѣренно пользуются положеніемъ призванныхъ законоучителей: «на Моисеевомъ сѣдалищѣ сѣли книжники и фарисеи»[2]); для этого они заботятся о томъ, что-бы пріобрѣсть власть и авторитетъ. почему и ведутъ упорную борьбу съ своими противниками—саддукеями: для этого они домогаются неограниченнаго вліянія на массы и стремятся къ пріобрѣтенію популярности въ народѣ, и потому останавливаютъ главное вниманіе на внѣшностяхъ, и стараются все дѣлать на показъ[3]), что въ религіозной практикѣ такъ легко переходитъ въ лицемѣріе и притворство; для этого. наконецъ. они обходятъ море и сушу. что-бы навербовать возможно больше прозелитовъ[4]). Но при всемъ томъ, какъ ни строго они придерживаются буквы закона, буквальнаго примѣненія и исполненія всѣхъ его предписаній, тѣмъ не менѣе они часто сообразуются также и съ практическою жизнью. и гдѣ законъ представляется непримиримымъ съ ея требованіями. тамъ они умѣютъ. нисколько не роняя своего авторитета. видоизмѣнить и истолковать его въ желательномъ для нихъ смыслѣ, доходя при этомъ даже до «оцѣживанья комара и поглощенія верблюда»[5]),—тамъ они готовы сдѣлать всевозможныя послабленія, лишь-бы не лишиться любви народа и не повредить своимъ интересамъ. Такимъ образомъ дѣла и заботы мелочныя, равно какъ и велкіе политическіе вопросы. школа и судилище,—словомъ, весь народъ въ его цѣлости и весь кругъ его жизни являются поприщемъ ихъ дѣятельности, на которомъ они хотятъ возстановить общину Божію, во всемъ опредѣляемую и освящаемую закономъ.

Совершенно иныхъ воззрѣній держались ессеи. какъ это ясно показываетъ весь образъ ихъ жизни. ихъ обычаи и учрежденія, въ которыхъ нашли свое непосредственное отраженіе принципы секты. Ессеи, открыто порвавшіе связь съ храмовымъ культомъ и священствомъ, совершенно отрекаются какъ отъ общерелигіозной, такъ и отъ обще-національной жизни и являются рѣшительными сепаратистами, чуждыми и далекими своей собственной націи. уклонившейся, по ихъ мнѣнію. съ праваго пути. Идея общины Божіей. для возстановленія которой имѣло значе-

[1]) Мѳ. XXIII. 7—8.
[2]) Ibid. стихъ 2.
[3]) Мѳ. гл. VI.
[4]) Мѳ. XXIII. 15.
[5]) Ibid. стихъ 24.

ніе, какъ conditio sine qua non, строжайшее соблюденіе законныхъ предписаній о левитской чистотѣ во всемъ ихъ расширенномъ объемѣ, по взгляду ессеевъ, не осуществима въ великой народной жизни, такъ какъ народъ въ цѣломъ оказался еще неподготовленнымъ для достиженія этого; напротивъ того, только въ самомъ тѣсномъ кругу избранныхъ лицъ, истинно преданныхъ исполненію закона, возможно самое строгое примѣненіе въ жизни всѣхъ его предписаній, возможно достиженіе того идеала теократической чистоты, который становится съ этихъ поръ цѣлью ессейскихъ стремленій и для котораго остальной народъ, повидимому, еще не созрѣлъ. Поэтому, въ своей заботѣ о возстановленіи истиннаго идеала народа Божія, ессеи, съ одной стороны, все болѣе и болѣе замыкаются въ тѣсныя границы уединенной орденской жизни, чуждаясь всякаго вліянія со стороны внѣшняго міра; съ другой—они уже нисколько не разсчитываютъ, подобно фарисеямъ, на народныя массы, не желаютъ и не ищутъ ихъ, повидимому, рѣшительно отчаявшись въ обновленіи обще-религіозной и обще-національной жизни. Національное чувство отступаетъ у нихъ все болѣе и болѣе на задній планъ предъ привязанностью къ своему ордену, и «только спасеніе отдѣльныхъ личностей среди крушенія цѣлаго составляло, по мѣткому выраженію Кейма, основную задачу ордена ессеевъ»[1]). Согласно тому принципу, что чѣмъ больше община насчитываетъ въ своей средѣ членовъ, тѣмъ больше увеличивается также для нея и опасность потерять строгій характеръ истинной общины Божіей, ессеи не только не занимаются прозелитизмомъ, не только не заботятся о количественномъ расширеніи своей общины[2]), но, напротивъ, и для тѣхъ отдѣльныхъ личностей, которыя, будучи удручены жизненными невзгодами и бѣдствіями, сами обращаются къ ессеямъ съ цѣлью примкнуть къ ихъ союзу[3]), они назначаютъ продолжительный искусъ, желая напередъ вполнѣ убѣдиться въ томъ, что новый членъ окажется вполнѣ достойнымъ и соотвѣтственнымъ тѣмъ

---

1) Кеймъ. Geschichte Jesu von Nazara. Bd. I, s. 305.

2) Если ессеи и входятъ иногда въ соприкосновеніе съ народомъ, то только лишь въ качествѣ врачей и предсказателей, но отнюдь не въ качествѣ проповѣдниковъ и учителей.

3) Мы видѣли, что въ кружкахъ благочестивыхъ іудеевъ никогда не исчезало глухое недовольство правленіемъ Асмонеевъ, и потому ряды ессеевъ всегда могли пополняться этими недовольными іерусалимскимъ священствомъ. Отсюда удобно объясняется и самое продолжительное существованіе ессейской секты.

строгимъ требованіямъ и принципамъ, къ осуществленію которыхъ стремились ессеи. Это строгое отдѣленіе членовъ своей общины отъ непринадлежащихъ къ ней, т. е. благочестивыхъ и святыхъ отъ нечистыхъ и профановъ, скоро нашло себѣ мѣсто и среди самихъ благочестивыхъ, которые стали отличаться другъ отъ друга по степенямъ чистоты. Такимъ образомъ, если у ессеевъ съ теченіемъ времени явилось дѣленіе на классы, что однако находитъ для себя нѣкоторое соотвѣтствіе и въ фарисействѣ, то это было простымъ развитіемъ дѣла. Подобнымъ-же образомъ тѣсная орденская жизнь съ общими трапезами, установленными съ цѣлью предохраненія членовъ отъ случайнаго осквернения нечистой пищей, съ теченіемъ времени приводитъ къ полному общенію имуществъ, которое такъ восхваляется Іосифомъ и Филономъ, а мнительная боязнь нарушить теократическую чистоту общины создаетъ цѣлую систему многоразличныхъ предписаній, имѣющихъ въ виду охранить ессеевъ отъ какого-бы то ни было случайнаго осквернения со стороны непринадлежащихъ къ ордену іудеевъ, которые противостояли ему какъ «ἑτεροδόξοι»[1]).

Но то воззрѣніе, что качество общины Божіей стоитъ въ обратномъ отношеніи къ ея количеству, получило свое крайнее выраженіе въ томъ неразумномъ поведеніи болѣе строгихъ ессеевъ, которые, ревнуя о своей чистотѣ, стали воздерживаться отъ брака. Что отреченіе ессеевъ отъ брака основывалось именно на страхѣ непроизвольно и необходимо подвергаться благодаря ему множеству осквернений, прежде всего въ левитскомъ смыслѣ, которыхъ само собою могъ избѣгнуть неженатый, это едва-ли можетъ подлежать сомнѣнію. Уже законъ Моисеевъ опредѣляетъ, что супружескія наслажденія не должны имѣть мѣста въ важныя и священныя минуты религіозныхъ подвиговъ[2]), а то мѣсто въ книгѣ Левитъ[3]), гдѣ говорится о нечистотѣ, происходящей отъ изліянія человѣческаго сѣмени, было понимаемо, по крайней мѣрѣ послѣплѣнными іудеями, въ томъ именно смыслѣ, что всякое половое, и даже супружеское сношеніе оскверняетъ человѣка[4]).

---

1) Bell. jud. II, 8. 5.

2) Исх. XIX, 15.

3) Лев. XV, 16 и 18.

4) Flav. Josephi. Contra Apion. II, 24. Поэтому-то и въ „Книгѣ Эноха“ къ строгому посту, посредствомъ котораго думали приготовиться къ сношенію съ высшимъ міромъ, присоединяется также и требованіе воздержанія отъ брачнаго сношенія [LXXXIII, 2; LXXXV, 3]. Это запрещеніе распространялось

ніе, какъ conditio sine qua non, строжайшее соблюденіе законныхъ предписаній о левитской чистотѣ во всемъ ихъ расширенномъ объемѣ, по взгляду ессеевъ, не осуществима въ великой народной жизни, такъ какъ народъ въ цѣломъ оказался еще неподготовленнымъ для достиженія этого; напротивъ того, только въ самомъ тѣсномъ кругу избранныхъ лицъ, истинно преданныхъ исполненію закона, возможно самое строгое примѣненіе въ жизни всѣхъ его предписаній, возможно достиженіе того идеала теократической чистоты, который становится съ этихъ поръ цѣлью ессейскихъ стремленій и для котораго остальной народъ, повидимому, еще не созрѣлъ. Поэтому, въ своей заботѣ о возстановленіи истиннаго идеала народа Божія, ессеи, съ одной стороны, все болѣе и болѣе замыкаются въ тѣсныя границы уединенной орденской жизни, чуждаясь всякаго вліянія со стороны внѣшняго міра; съ другой—они уже нисколько не разсчитываютъ, подобно фарисеямъ, на народныя массы, не желаютъ и не ищутъ ихъ, повидимому, рѣшительно отчаявшись въ обновленіи обще-религіозной и обще-національной жизни. Національное чувство отступаетъ у нихъ все болѣе и болѣе на задній планъ предъ привязанностью къ своему ордену, и «только спасеніе отдѣльныхъ личностей среди крушенія цѣлаго составляло, по мѣткому выраженію Кейма, основную задачу ордена ессеевъ»[1]). Согласно тому принципу, что чѣмъ больше община насчитываетъ въ своей средѣ членовъ, тѣмъ больше увеличивается также для нея и опасность потерять строгій характеръ истинной общины Божіей, ессеи не только не занимаются прозелитизмомъ, не только не заботятся о количественномъ расширеніи своей общины[2]), но, напротивъ, и для тѣхъ отдѣльныхъ личностей, которыя, будучи удручены жизненными невзгодами и бѣдствіями, сами обращаются къ ессеямъ съ цѣлью примкнуть къ ихъ союзу[3]), они назначаютъ продолжительный искусъ, желая напередъ вполнѣ убѣдиться въ томъ, что новый членъ окажется вполнѣ достойнымъ и соотвѣтственнымъ тѣмъ

---

1) Кеймъ. Geschichte Jesu von Nazara. Bd. I, s. 305.

2) Если ессеи и входятъ иногда въ соприкосновеніе съ народомъ, то только лишь въ качествѣ врачей и предсказателей, но отнюдь не въ качествѣ проповѣдниковъ и учителей.

3) Мы видѣли, что въ кружкахъ благочестивыхъ іудеевъ никогда не исчезало глухое недовольство правленіемъ Асмонеевъ, и потому ряды ессеевъ всегда могли пополняться этими недовольными іерусалимскимъ священствомъ. Отсюда удобно объясняется и самое продолжительное существованіе ессейской секты.

строгимъ требованіямъ и принципамъ, къ осуществленію которыхъ стремились ессеи. Это строгое отдѣленіе членовъ своей общины отъ непринадлежащихъ къ ней, т. е. благочестивыхъ и святыхъ отъ нечистыхъ и профановъ, скоро нашло себѣ мѣсто и среди самихъ благочестивыхъ, которые стали отличаться другъ отъ друга по степенямъ чистоты. Такимъ образомъ, если у ессеевъ съ теченіемъ времени явилось дѣленіе на классы, что̀ однако находитъ для себя нѣкоторое соотвѣтствіе и въ фарисействѣ, то это было простымъ развитіемъ дѣла. Подобнымъ-же образомъ тѣсная орденская жизнь съ общими трапезами, установленными съ цѣлью предохраненія членовъ отъ случайнаго осквернения нечистой пищей, съ теченіемъ времени приводитъ къ полному общенію имуществъ, которое такъ восхваляется Іосифомъ и Филономъ, а мнительная боязнь нарушить теократическую чистоту общины создаетъ цѣлую систему многоразличныхъ предписаній, имѣющихъ въ виду охранить ессеевъ отъ какого-бы то ни было случайнаго осквернения со стороны непринадлежащихъ къ ордену іудеевъ, которые противостояли ему какъ «ἑτερόδοξοι»[1]).

Но то воззрѣніе, что качество общины Божіей стоитъ въ обратномъ отношеніи къ ея количеству, получило свое крайнее выраженіе въ томъ неразумномъ поведеніи болѣе строгихъ ессеевъ, которые, ревнуя о своей чистотѣ, стали воздерживаться отъ брака. Что отреченіе ессеевъ отъ брака основывалось именно на страхѣ непроизвольно и необходимо подвергаться благодаря ему множеству осквернений, прежде всего въ левитскомъ смыслѣ, которыхъ само собою могъ избѣгнуть неженатый, это едва-ли можетъ подлежать сомнѣнію. Уже законъ Моисеевъ опредѣляетъ, что супружескія наслажденія не должны имѣть мѣста въ важныя и священныя минуты религіозныхъ подвиговъ[2]), а то мѣсто въ книгѣ Левитъ[3]), гдѣ говорится о нечистотѣ, происходящей отъ изліянія человѣческаго сѣмени, было понимаемо, по крайней мѣрѣ послѣплѣнными іудеями, въ томъ именно смыслѣ, что всякое половое, и даже супружеское сношеніе оскверняетъ человѣка[4]).

---

1) Bell. jud. II, 8. 5.

2) Исх. XIX, 15.

3) Лев. XV, 16 и 18.

4) Flav. Josephi. Contra Apion. II, 24. Поэтому-то и въ „Книгѣ Эноха“ къ строгому посту, посредствомъ котораго думали приготовиться къ сношенію съ высшимъ міромъ, присоединяется также и требованіе воздержанія отъ брачнаго сношенія [LXXXIII, 2; LXXXV, 3]. Это запрещеніе распространялось

Поэтому неудивительно, если одна часть ессеевъ развила традиціонное недоразумѣніе о нечистотѣ супружескаго сношенія до крайняго вывода,—до воздержанія отъ брака; между тѣмъ какъ другая часть ихъ, правильно понимавшая законъ въ томъ именно смыслѣ, что въ брачной жизни самой по себѣ нѣтъ ничего нечистаго, не отказывалась отъ брака. Къ подобному воздержанію ессеи могли придти тѣмъ легче, что въ законѣ Моисеевомъ, собственно говоря, нѣтъ такой положительной заповѣди, которая обязательно требовала-бы отъ каждаго еврея вступленія въ бракъ, и воздержаніе отъ брака было фактомъ не безпримѣрнымъ въ прошлой исторіи Израиля[1]). Правда, раввины выставляли заповѣдь о бракѣ въ качествѣ неизбѣжной обязанности для каждаго іудея, но даже и они допускали въ этомъ случаѣ исключеніе, которымъ могли воспользоваться ессеи. «Тотъ, кто желаетъ всю свою жизнь посвятить изученію закона, говорятъ раввины, можетъ оставаться въ безбрачіи, не подвергаясь порицанію»[2]). Ессеи по своимъ основнымъ стремленіямъ какъ нельзя болѣе подходили подъ это исключеніе, и такъ какъ кромѣ того брачная жизнь представлялась несовмѣстимой съ общею жизнью и общеніемъ имуществъ[3]), то большинство ихъ рѣшило отказаться отъ счастья супружеской жизни. Впрочемъ, по свидѣтельству Іосифа, была фракція ессеевъ, которая не находила въ бракѣ препятствія къ достиженію высшей святости. и такъ какъ изъ показаній источниковъ не видно, что-бы это обстоятельство вызывало какую-либо рознь въ обществѣ ессеевъ[4]), то слѣдуетъ думать, что отреченіе отъ брака, вытекавшее изъ требованія практическаго благочестія, не было

на всѣхъ іудеевъ въ великій день очищенія [Joma, VIII, 1], а также въ дни поста, налагаемаго на іудеевъ, во время бездождія въ новолуніе мѣсяца Кислева. [Taanith. I, 5. 6. См. Ширрръ. Op. cit. s. 615, anm. 1].

1) Пророки Илія и Елисей, напр., жили внѣ брака.

2) Jebamoth. 63. См. Винеръ. Realwörterbuch. Artikl. „Ehe“. Въ данномъ случаѣ заслуживаетъ также вниманія одномѣсто въ Pirke Aboth. [I, 5]: „Іосе, сынъ Іоханана, читаемъ мы тамъ, училъ: „не болтай много съ женою“,—съ своею собственною сказано, а тѣмъ болѣе съ женою ближняго. Отсюда заключили мудрецы: кто много болтаетъ съ женщинами, причиняетъ себѣ зло, отвлекается отъ ученія и, наконецъ, наслѣдуетъ геенну“. Это воззрѣніе, развитое до крайнихъ выводовъ, могло привести въ концѣ концовъ къ отверженію брака.

3) Ср. Евсев. Praepar. evang. Lib. VIII, cap. 11.

4) Іосифъ просто замѣчаетъ, что эти безбрачные ессеи [ἕτερον τάγμα], исключая мнѣнія о бракѣ, во всемъ остальномъ—въ образѣ жизни, нравахъ и установленіяхъ—были согласны съ остальными. Bell. jud. II, 8. 13.

первоначальнымъ обычаемъ ессеевъ, а развилось позднѣе[1]); только впослѣдствіи болѣе строгій взглядъ получилъ рѣшительное преобладаніе и сдѣлался господствующимъ принципомъ.

Остальныя выдающіяся особенности ессенизма, о которыхъ мы уже достаточно говорили въ предшествующемъ изложеніи, могли образоваться въ этой сектѣ тѣмъ легче, что ессеи, какъ извѣстно, всегда извлекали изъ предписаній закона, положеннаго въ основу ихъ общества, ихъ крайніе выводы. Такъ, если законъ предписываетъ гуманное отношеніе къ рабамъ, то ессеи уже совершенно отказываются имѣть ихъ въ своемъ обществѣ и отвергаютъ самое рабство, которое притомъ-же могло представлять опасность для чистоты общества. Если законъ запрещаетъ убійство, то ессеи доходятъ до принципіальнаго отверженія войны и даже запрещаютъ въ своемъ орденѣ выдѣлываніе оружія. Если законъ обязываетъ іудеевъ въ извѣстныхъ только случаяхъ хранить чистоту своего стана, то ессеи, ревниво охраняющіе чистоту своихъ колоній, возводятъ это въ постоянную заповѣдь, для чего и носятъ всегда съ собою извѣстную лопатку. Если законъ требуетъ отъ іудея правдивости, то ессеи проводятъ этотъ принципъ до того, что дѣлаютъ простое утвержденіе ессея равносильнымъ клятвѣ, и потому совершенно отмѣняютъ въ своемъ обществѣ клятву, дѣлая лишь единственное исключеніе для новиціевъ, отъ которыхъ они требуютъ предъ принятіемъ ихъ въ общество клятвеннаго обязательства исполнять обычаи и установленія секты[2]). Эта вступительная клятва ессейскихъ новиціевъ, которая сохранена намъ въ извѣстіи Іосифа, довольно замѣчательна

---

[1]) Иначе во всякомъ случаѣ трудно было-бы объяснить столь продолжительное существованіе секты ессеевъ.

[2]) Основаніемъ для отверженія клятвы у ессеевъ могла послужить уже 3-я заповѣдь десятословія, а еще болѣе—общераспространенное въ позднѣйшемъ іудействѣ запрещеніе произносить святое имя Божіе [Стапферъ. La Palestine au temps de Jésus-Christ. p. 442] Впрочемъ, среди іудеевъ уже издавна были люди, воздерживавшіеся отъ клятвы [Екклез. IX, 2; Ср. Іис. сынъ Сирах. XXIII, 11—15], а въ позднѣйшее время фарисеи также принимали мѣры противъ того легкомыслія, съ какимъ употреблялась въ ихъ время клятва. [Дренбургъ. Histoire de la Palestine. p. 169. Ср. Antiquit. jud. XV, 10. 4]. Что касается обычая ессеевъ обращаться при молитвѣ лицомъ къ востоку, въ противоположную сторону отъ храма, потерявшаго для нихъ всякое значеніе, то онъ могъ возникнуть въ ессействѣ какъ наглядный протестъ противъ іерусалимскаго священства, осквернившаго, съ точки зрѣнія ессеевъ, святилище Божіе и сдѣлавшаго его жертвы не имѣющими никакой цѣны.

по своему содержанію. Первая часть ея, содержащая нравственныя обязанности ессея, какъ это можно видѣть изъ нижеслѣдующаго сопоставленія, имѣетъ поразительное сходство съ псалмомъ XIV-мъ, въ которомъ представленъ идеальный образъ благочестиваго іудея.

ПСАЛОМЪ XIV.	BELL. JUD. Lib. II, cap. 8. § 7.
Ст. 1 Господи! кто можетъ пребывать въ жилищѣ Твоемъ? Кто можетъ обитать на святой горѣ Твоей?	Ессеи при своемъ вступленіи въ орденъ даютъ торжественное обязательство:
Ст. 2 Тотъ, кто ходитъ непорочно, и дѣлаетъ правду, и говоритъ истину въ сердцѣ своемъ.	Благочестно почитать Бога и соблюдать справедливость по отношенію къ людямъ;
Ст. 3. Кто не клевещетъ языкомъ своимъ, не дѣлаетъ искреннему своему зла и не принимаетъ поношенія на ближняго своего.	Всегда любить правду и никому не наносить обиды ни по собственному побужденію, ни по наущенію другихъ;
Ст. 4. Тотъ, въ глазахъ котораго презрѣнъ отверженный, но который боящихся Господа славитъ;	
Кто клянется, хотя-бы злому, и не измѣняетъ;	Быть готовыми изобличать лжецовъ, всегда ненавидѣть несправедливо поступающихъ и всячески вспомоществовать людямъ справедливымъ;
Ст. 5. Кто серебра своего не отдаетъ въ ростъ,	Сохранять вѣрность ко всѣмъ, и особенно къ начальству;
И не принимаетъ даровъ противъ невиннаго. Поступающій такъ не поколеблется во вѣкъ.	Сохранять руки чистыми отъ воровства, а сердце—отъ незаконнаго прибытка.
	Если кто изъ нихъ самъ сдѣлается начальникомъ, то не превозноситься и не отличаться отъ другихъ ни одеждою, ни украшеніями, т.е. во всемъ поступать справедливо. (Ср. Bell. jud. II, 8. 9).

Это видимое согласіе ессейской клятвы съ содержаніемъ псалма XIV-го вполнѣ подтверждаетъ наше мнѣніе о томъ, что ессеи хотѣли быть только совершенными израильтянами, испол-

нающими весь законъ, но въ то-же время вторая половина клятвы, говорящая намъ о томъ, что ессеи, между прочимъ, давали обязательство ничего изъ дѣлъ секты не открывать людямъ стороннимъ и хранить книги секты и имена ангеловъ, показываетъ намъ, что орденъ ессеевъ любилъ окружать себя таинственностью и что замкнутая, корпоративная жизнь ессеевъ привела ихъ къ мистицизму, возникшему подъ вліяніемъ глубокаго религіознаго чувства, воодушевлявшаго ихъ. Ессеи вѣрили, что они обладаютъ высшимъ знаніемъ сравнительно съ окружающей ихъ толпой и что, достигая посредствомъ различныхъ внѣшнихъ средствъ экстатическихъ состояній, они могутъ входить въ непосредственное сношеніе съ духовнымъ міромъ и получать озаренія свыше; отсюда у нихъ получаетъ особое развитіе ученіе объ ангелахъ, которое не сообщалось непосвященнымъ и составляло тайну ордена[1]); отсюда-же ихъ претензіи на пророческій даръ; отсюда ихъ фатализмъ; отсюда и ессейскія врачеванія, имѣвшія, по всѣмъ признакамъ, теософическій характеръ[2]). Но вообще теоретическое ученіе ессеевъ имѣло однако болѣе практическій, чѣмъ умозрительный характеръ, и ессеи хотя и любомудрствовали о бытіи Бога и происхожденіи вселенной[3]), но любимымъ предметомъ ихъ изысканій были разнаго рода этическія истины[4]). Основныя религіозныя вѣрованія ессеевъ были заимствованы изъ ветхозавѣтнаго ученія, но такъ какъ они доходили до крайности во всѣхъ вещахъ, то и изъ іудейской теологіи они извлекали ея послѣдніе выводы; такимъ образомъ, благодаря постепенному внутреннему развитію, совершавшемуся въ лонѣ ессенизма, ессеи, въ концѣ концовъ, выработали міровоззрѣніе съ характеромъ дуалистическимъ. Постоянная забота о соблюденіи левитской чистоты,

---

1) Въ параллель съ этимъ можно поставить то, что позднѣйшіе іудеи вообще хранили въ строгой тайнѣ имена Божіи, которымъ они приписывали особенное мистическое значеніе и которыя были сообщаемы только посвященнымъ, и притомъ въ строгой постепенности: сначала—четырехбуквенное имя, потомъ 12-ти буквенное и, наконецъ, 42-хъ буквенное (Kidduschin, 71, a).

2) Bell. jud. II, 8. 6.

3) Также и позднѣйшіе іудеи, по свидѣтельству Герцфельда [Op. cit. Bd. II, s. 408], съ особенною ревностью занимались изслѣдованіемъ относительно מרכבה и מעשה בראשית, слѣдовательно,—также о происхожденіи вселенной и о такъ называемой Божественной колесницѣ [Іезек. гл. I]; но были-ли ессейскія умозрѣнія аналогичны означеннымъ, объ этомъ нельзя сказать ничего положительнаго.

4) Philo. Quod omn. prob. lib. pag. 877.

предписываемой обрядовымъ закономъ Моисеевымъ, проводящимъ строгое различіе между чистымъ и нечистымъ, повседневная практика омовеній и очищеній, служащихъ средствомъ отъ многоразличныхъ осквернений, часто происходящихъ отъ отправленія тѣлесныхъ органовъ, постоянныя препятствія въ чувственныхъ пожеланіяхъ, въ потребностяхъ и искушеніяхъ тѣлесной жизни, къ богоугодному развитію своей духовной жизни, — все это съ теченіемъ времени привело ессеевъ къ тому, что они воззрѣніе о рабской зависимости души отъ тѣла довели до крайнихъ выводовъ и стали считать плоть и матерію вообще источникомъ всякой нечистоты.

Отсюда съ полною вѣроятностью можно заключать, что ессенизмъ имѣлъ свои стадіи развитія и что только постепенно въ немъ выработались тѣ строгіе принципы и отличительныя особенности, о которыхъ мы знаемъ изъ повѣствованій Іосифа и Филона. Противъ этого ничего не можетъ говорить то, что въ клятвенной формулѣ, произносимой новиціями предъ принятіемъ ихъ въ дѣйствительные члены ордена, содержалось обязательство «передавать ученія новымъ членамъ не иначе, чѣмъ какъ каждый изъ нихъ самъ принялъ ихъ»[1]). Если-бы это обязательство и относилось не къ одному только способу передачи ученія (посредствомъ новиціата и въ извѣстной только постепенности), а къ самой сущности ученія, которое, слѣдовательно, должно было передаваться въ неизмѣнномъ видѣ, то во всякомъ случаѣ можно думать, что эта клятва имѣла ближайшее отношеніе лишь къ новиціямъ, т. е. что каждый, принимаемый въ дѣйствительные члены, давалъ обѣтъ, что онъ, въ свою очередь, новому члену не передастъ въ извращенномъ видѣ основныхъ догматовъ ессейства и не скажетъ болѣе того, чѣмъ самъ принялъ; но среди старѣйшихъ членовъ ордена, среди тѣхъ «свѣдущихъ мужей», которые по субботамъ объясняли общинѣ изъ писанія то, что́ для другихъ было непонятно, развитіе основныхъ догматовъ секты неизбѣжно должно было продолжаться. Въ пользу этого говоритъ уже одно то обстоятельство, что во всемірной исторіи нельзя указать ни одного примѣра такого религіознаго или философскаго общества, которое, разъ установивъ у себя извѣстные порядки и обычаи и выработавъ извѣстное міросозерцаніе, такъ и застыло-бы навсегда въ этихъ формахъ. Какъ ни привержены были, напр., древніе іудейскіе раввины къ тѣмъ традиціямъ, которыя они наслѣдовали отъ своихъ учителей и

1) Bell. jud. II, 8. 7.

точную передачу которыхъ своимъ ученикамъ они вмѣняли себѣ въ величайшую заслугу, тѣмъ не менѣе прогрессивное развитіе традиціи шло своимъ чередомъ, и талмудическія писанія показываютъ намъ, до какого разнообразія и до какихъ крайнихъ выводовъ доходили приверженцы строгаго традиціонализма[1]). Въ ессенизмѣ это должно было найти для себя мѣсто тѣмъ болѣе, что въ существѣ замкнутыхъ мистическихъ обществъ, какимъ былъ ессенизмъ, всегда лежитъ тенденція доводить до крайнихъ выводовъ идеи и принципы, положенные въ основу общества, а аллегорическій способъ толкованія, примѣняемый ессеями къ книгамъ св. писанія, вполнѣ благопріятствовалъ этому. Безъ сомнѣнія, прослѣдить послѣдовательную исторію этого развитія нѣтъ возможности, но уже въ самомъ описаніи ессеевъ, какое даетъ намъ Іосифъ, можно усматривать явные слѣды внутренняго развитія, происходившаго въ ессенизмѣ. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ не характеристиченъ тотъ фактъ, что во II-мъ вѣкѣ до Р. Х. дѣйствительные члены ессейской секты съ цѣлыми толпами своихъ учениковъ еще являются въ Іерусалимѣ, даже вблизи храма[2]), между тѣмъ въ первомъ христіанскомъ вѣкѣ они уже до того замыкаются въ свои уединенныя поселенія, что Филонъ сначала и не замѣтилъ городскихъ ессеевъ, а Плиній прямо заявляетъ, что они жили только лишь въ Энгедди? Не ясно-ли, что первоначально у нихъ не была въ столь сильной степени развита эта отчужденность отъ міра и эта «mania purifica» которая достигла такихъ крайнихъ предѣловъ въ позднѣйшее время? Съ другой стороны, не краснорѣчиво-ли свидѣтельствуетъ въ пользу постепеннаго развитія ессейскихъ принциповъ тотъ фактъ, что среди ессеевъ, въ большинствѣ отвергавшихъ бракъ, тѣмъ не менѣе были также и такіе, которые не дошли до такой крайности и продолжали считать брачную жизнь обязательною для себя? Наконецъ, подтвержденіемъ нашей мысли о внутреннемъ развитіи

---

1) Въ данномъ случаѣ достаточно указать на тотъ фактъ, что изреченіе одного изъ высокочтимыхъ іудейскихъ учителей—Антигона Сохо: „не будьте рабами, которые служатъ господамъ изъ-за того, что-бы получить плату, но будьте рабами, которые служатъ господамъ, не имѣя въ виду платы“ [Pirke Aboth. I, 3],—изреченіе, которое на первыхъ порахъ въ точности передавалось послѣдующимъ поколѣніямъ ближайшими учениками означеннаго раввина, Саддукомъ и Боэтомъ, впослѣдствіи было истолковано саддукеями въ томъ смыслѣ, что нѣтъ загробной жизни, нѣтъ и воскресенія мертвыхъ [Aboth R. Nathan. Гл. V. См. Гейгеръ. Urschrift und Uebersetz. der Bibel. s. 105.

2) Bell. jud. I, 3. 5. Antiquit. jud. XIII, 11. 2.

ессенизма, который, очевидно, далеко не сразу сталъ такою сектою, какою мы знаемъ его по описаніямъ Іосифа и Филона, можетъ служить и то обстоятельство, что ессеи изъ всѣхъ предписаній закона извлекали ихъ крайніе выводы.

Но признавая полную вѣроятность того, что въ ессенизмѣ должно было происходить постепенное внутреннее развитіе, приведшее ессеевъ къ многимъ обычаямъ и воззрѣніямъ, которыя были чужды имъ первоначально, мы, съ другой стороны, не можемъ категорически отрицать того, что-бы въ этой іудейской сектѣ не сказалось въ чемъ-либо и иноземное вліяніе. Всякая партія, какъ живой организмъ, подвергается совнѣ воздѣйствію окружающаго ее міра, и такъ какъ этотъ внѣшній міръ въ эпоху существованія ессенизма подвергался величайшимъ переворотамъ, то очень возможно, что вліяніе его отразилось въ той или иной чертѣ ессенизма. Но если-бы это было и такъ, то это еще нисколько не говорило-бы о зависимости ессенизма отъ иноземныхъ факторовъ, такъ какъ иное дѣло—перениманіе учрежденій, которое можетъ быть только сознательнымъ, и иное—перениманіе и усвоеніе идей, которое подъ вліяніемъ различныхъ вѣяній времени можетъ произойти совершенно безсознательно. Тѣ или другія идеи часто носятся, такъ сказать, въ воздухѣ, такъ что иногда трудно даже точно указать самый источникъ ихъ происхожденія, и онѣ-то иногда невольно, подобно болѣзнямъ, приражаются и усваиваются тѣми или другими обществами. Наглядньмъ примѣромъ этого, взятымъ изъ разсматриваемой нами эпохи, можетъ служить «Книга Эноха», авторъ которой «при всемъ своемъ желаніи стоять на почвѣ ортодоксальнаго іудейскаго воззрѣнія нерѣдко высказываетъ взгляды, которые слишкомъ замѣтно напоминаютъ собою идеи то парсизма, то эллинизма»[1]). Быть можетъ поэтому и ессеи, не смотря на все свое стараніе, не могли оградить себя отъ иноземнаго вліянія; быть можетъ и ихъ замкнутая секта въ теченіе своего продолжительнаго существованія не осталась рѣшительно недоступной воздѣйствію чуждыхъ факторовъ, но во всякомъ случаѣ вліяніе этихъ послѣднихъ могло быть только случайнымъ и приразившимся къ ессенизму только во время его развитія, а не въ самомъ началѣ его зарожденія, когда строгіе асидейскіе принципы рѣшительно не допускали вліянія и усвоенія чуждыхъ воззрѣній.

---

1) Смирновъ. Книга Эноха. Стр. 171 и слѣд.

Наконецъ, что касается того, можно-ли считать ессенизмъ «пышнымъ отпрыскомъ іудейства» и приписывать ему благотворное вліяніе на окружающій міръ, какъ утверждаютъ это нѣкоторые современные, по преимуществу іудейскіе изслѣдователи ессенизма, то на эти вопросы можно отвѣтить только отрицательно. Не смотря на нѣкоторыя отдѣльныя частности, заслуживающія похвалы, ессенизмъ тѣмъ не менѣе заключалъ въ себѣ многія темныя стороны, которыя рѣзко бросаются въ глаза и которыя рѣшительно не дозволяютъ возводить его въ перлъ созданія еврейской исторіи. Поставивъ своей задачей образовать истинную Божію общину, основой и нормой для возстановленія которой долженъ былъ служить законъ, ессеи однако въ своемъ стремленіи осуществить этотъ законъ не дѣлали рѣшительно никакого различія между требованіями закона нравственнаго и закона обрядоваго, а признавая полную обязательную силу за предписаніями того и другаго закона, усиливались выполнить ихъ во всей точности. Естественнымъ результатомъ этого было то, что въ ессенизмѣ получило преобладающее значеніе благочестіе обрядовое, состоявшее въ возможно-точномъ, до мелочности скрупулезномъ выполненіи обрядовыхъ предписаній закона Моисеева, которое нашло себѣ здѣсь тѣмъ болѣе благопріятную почву для своего развитія, что ессеи, отказавшись отъ принесенія храмовыхъ жертвъ, тѣмъ усиленнѣе предались заботѣ о сохраненіи внѣшней левитской чистоты, такъ какъ въ этой послѣдней, развитой до крайней степени, они видѣли необходимое условіе для достиженія чистоты внутренней. Эта доходящая до болѣзненности забота о теократической чистотѣ, эта мнительная боязнь всякаго малѣйшаго осквернения привела ессеевъ къ полной замкнутости отъ внѣшняго міра и къ многимъ мелкимъ предписаніямъ, запрещеніямъ и произвольнымъ внѣшнимъ формамъ, которыя первоначально были совершенно чужды основному принципу, но которыя однако только и могли поддерживать единство и связь общины. Такимъ образомъ на ряду съ нѣкоторыми довольно высокими нравственными истинами, къ которымъ пришли ессеи, на ряду съ стремленіемъ къ внутреннему благочестію, въ ессенизмѣ слишкомъ замѣтно выступали привязанность къ буквѣ и рабское служеніе внѣшнимъ формамъ, соединявшееся со многими суевѣріями и дѣлавшее ессеевъ, по характерному замѣчанію Іосифа, подобными мальчикамъ, находящимся въ постоянномъ страхѣ отъ строгаго надзора приставленныхъ къ нимъ учителей (Bell. jud. II, 8. 4). Этотъ двойственный

характеръ ессенизма ясно отмѣчается нѣкоторыми изъ изслѣдователей этой секты,—между прочимъ даже и тѣми, которые, слѣдуя примѣру древнихъ писателей—Іосифа и Филона, являются панегиристами ессейства. Такъ, напр., Эвальдъ, считающій ессенизмъ «благороднѣйшимъ и достопримѣчательнѣйшимъ явленіемъ, какое успѣла еще напослѣдокъ произвести изъ себя древняя (іудейская) религія, «при всемъ томъ принужденъ замѣтить, что «ессейство, поскольку оно, съ одной стороны, усиливалось послѣдовательно провести у себя пророческія истины Ветхаго Завѣта, столько-же возвышалось надъ цѣлымъ Ветхимъ Завѣтомъ (?), сколько съ другой стороны, обусловленной направленіемъ, даннымъ Эздрою, оно падало глубоко ниже его и являлось рабомъ буквы»[1]). Подобно этому и Гретцъ, неосновательно утверждающій, яко-бы «секта ессеевъ выпустила изъ своего нѣдра христіанство»[2]), все-же сознается, что «ессеи соединили въ себѣ великое съ ничтожнымъ, стремленіе къ набожной жизни и святому вдохновенію съ нелѣпыми суевѣріями»[3]). Еще болѣе рѣзко высказываетъ ту-же мысль о двойственномъ характерѣ ессейства Рейссъ, замѣчая, что «ессенизмъ представляетъ изъ себя чудовищное соединеніе достойныхъ уваженія добродѣтелей съ нелѣпыми предразсудками и дѣтскими формами»[4]). И дѣйствительно, поставляя свою внутреннюю чистоту въ зависимость отъ чистоты внѣшней, свое внутреннее благочестіе обусловливая соблюденіемъ произвольно избранныхъ ими внѣшнихъ формъ и установленій, между которыми главное мѣсто занимали очистительныя омовенія, ессеи въ своей практикѣ во всемъ дошли до крайностей и въ мелочности, во внѣшней законности, далеко превзошли фарисеевъ: стремясь, напр., во всей точности выполнить законъ о субботѣ, понимаемый ими не по духу, а по буквѣ, ессеи дошли до такой скрупулезности, что, допуская насиліе природѣ, удерживались въ этотъ день отъ отправленія естественныхъ потребностей[5]). Наблюдая строгую разборчивость въ пищѣ и питьѣ, они готовы были скорѣе умереть, чѣмъ вкусить пищи, приготовленной внѣ ихъ ордена[6]). Избѣгая всякой роскоши, ессеи дошли до того, что стали считать прави-

---

1) Эвальдъ. Gesch. des Volkes Israël. Bd. IV, s. 490.
2) Гретцъ. Gesch. der Juden. Bd. III, Einleit. s. 3.
3) Ibid. s. 103.
4) Рейссъ. Histoire de la théologie chrétienne. p. 130.
5) Bell. jud. II, 8. 9.
6) Ibid. § 10.

ломъ не перемѣнять своей одежды и обуви до тѣхъ поръ, пока онѣ не изнашивались[1]), а съ другой стороны, рѣшительно отказались отъ помазанія тѣла масломъ, выработавъ то воззрѣніе, что даже нечаянно попавшая на тѣло капля масла способна осквернить члена секты[2]). Воздерживаясь отъ чувственныхъ удовольствій, ессеи уже всякій случай и всякій способъ къ полученію его, даже самое стремленіе къ нему, объявляли нечестивымъ и грѣховнымъ и въ концѣ концовъ дошли до такой крайности, что даже брачную жизнь признали нечистой и, соотвѣтственно этому, рѣшились на отверженіе брака—одного изъ божественныхъ установленій[3]). Стремясь, повидимому, къ внутреннему благочестію, ессеи въ то-же время до того были не чужды безразсудныхъ суевѣрій, что запрещали членамъ секты плевать на средину или на правую сторону[4]). Проповѣдуя равенство людей и отвергая физическое рабство, ессеи тѣмъ не менѣе создали у себя духовныя касты, до крайности унижавшія человѣческое достоинство, такъ какъ строгое различіе между ними доведено было ессеями до такой степени, что одно только прикосновеніе ессея, принадлежащаго къ низшему классу, уже оскверняло члена секты, состоящаго въ высшемъ классѣ[5]). Все это и многое другое подобное ясно показываетъ, что ессенизмъ, при нѣкоторыхъ свѣтлыхъ сторонахъ религіозно-нравственной жизни, на самомъ дѣлѣ былъ далеко не чуждъ и многихъ значительныхъ недостатковъ, и что поэтому нужно быть слишкомъ предубѣжденнымъ, что-бы считать его «лышнымъ отпрыскомъ іудейства»[2]), «благороднѣйшимъ плодомъ іудейской религіи»[7]), какимъ выставляютъ его панегиристы ессейства. «Стремленіе къ чистотѣ сердца и забота о тѣлесной чистотѣ, высокая независимость отъ внѣшнихъ вещей и рабская привязанность къ установленнымъ порядкамъ и обыкновеніямъ, стремленіе къ религіозно-нравственному универсализму и самый мелочный, завистящій отъ орденскаго обособленія сектантскій духъ, равномѣрно проникаютъ ессенизмъ»—такъ характеризуетъ эту секту одинъ изъ новѣйшихъ изслѣдователей[8]). Очевидно поэтому, что ессенизмъ не могъ

[1]) Bell. jud. II, 8. 4.
[2]) Bell. jud. II, 8. 3.
[3]) Bell. jud. II, 8. 2. Antiqu. jud. XVIII, 1. 5. Praepar. evang. VIII, 11. B.
[4]) Bell. jud. II, 8. 9.
[5]) Bell. jud. II, 8. 10.
[6]) Іостъ. Gesch. des Judenthums und seiner Sekten. Bd. I, s. 214.
[7]) Эвальдъ. Gesch. des Volkes Isr. Bd. IV, s. 490.
[8]) Липсіусъ. Bibel-Lexicon von Schenkel. Bd. II, s. 184.

оказывать благотворнаго вліянія на развитіе іудейства: тотъ принципъ, что внѣшнее исполненіе предписаній закона само по себѣ не имѣетъ цѣны, что всякое внѣшнее дѣло имѣетъ значеніе только какъ выраженіе внутренняго расположенія,—этотъ принципъ не нашелъ себѣ развитія у ессеевъ и былъ имъ совершенно чуждъ точно такъ-же, какъ и всему современному іудейству, предавшемуся служенію буквѣ. Все, что находится въ ессействѣ изъ болѣе чистыхъ нравственныхъ идей и правилъ, то не составляетъ его исключительной собственности, а имѣетъ свой первоначальный источникъ въ іудействѣ, являясь только результатомъ дальнѣйшаго развитія тѣхъ началъ и предписаній, какія заключены въ ветхозавѣтной религіи. Самъ-же ессенизмъ не создалъ ни одной оригинальной мысли, ни одного новаго принципа, который могъ-бы обновить отживающее іудейство; въ немъ находятъ для себя мѣсто только новыя, или вѣрнѣе — кажущіяся новыми заплаты, приставленныя къ ветхой одеждѣ. Но если мы возьмемъ во вниманіе еще то обстоятельство, что ессейство представляло изъ себя ни что иное, какъ строго замкнутую секту, рѣшительно чуждавшуюся внѣшняго міра и смотрѣвшую даже на своихъ единоплеменниковъ, какъ на «ἑτερόδοξοι», что оно, по всѣмъ признакамъ, являло изъ себя только феноменъ религіознаго отчаянія въ обновленіи всего Израиля и отреченія отъ той идеи народа Божія, какую возвѣщали законъ и пророки, то въ такомъ случаѣ о дѣятельномъ вліяніи ессенизма на іудейство не можетъ быть и рѣчи. Гордая самозаключенность ессеевъ была рѣшительно неспособна пролить животворные лучи на человѣческое общество, такъ какъ она дышетъ безпощадною жестокостью по отношенію ко всѣмъ, стоящимъ внѣ секты; а ихъ религіозность, стремясь подняться на высоту истиннаго благочестія, но въ то-же время рабски привязываясь къ внѣшнимъ формамъ, въ свою очередь нисколько не могла увлекать съ собой людей, потому что она презираетъ ихъ и считаетъ нечистыми. Словомъ, ессейство было болѣзненнымъ явленіемъ іудейства, неспособнымъ къ естественному произведенію изъ себя здороваго плода; оно самымъ краснорѣчивымъ образомъ свидѣтельствовало о безсиліи позднѣйшаго отживающаго іудейства создать что либо новое; оно ясно говорило о томъ, что и въ іудействѣ, какъ и въ языческомъ мірѣ, предъ пришествіемъ Спасителя уже окончательно были подорваны устои религіозно-нравственной жизни, исчерпаны всѣ жизненныя его силы, такъ что оно должно было ожидать обновленія и преобразованія только свыше, которое и не замедлило придти въ лицѣ христіанства, принесеннаго на землю Сыномъ Божіимъ, возвѣстившаго міру новые принципы и обновившаго лицо земли.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Общіе итоги изслѣдованія.

Общіе результаты нашего изслѣдованія объ ессенизмѣ могутъ быть выражены въ слѣдующихъ положеніяхъ:

1. Ессейство представляло изъ себя особое, строго замкнутое и обособленное общество въ народѣ іудейскомъ, преслѣдовавшее чисто религіозныя цѣли и въ сильной степени проникнутое духомъ сепаратизма.

2. Рѣшительно отдѣлившись отъ обще-національной и общерелигіозной жизни іудеевъ и выработавъ свои отличительныя учрежденія, обычаи и воззрѣнія, ессейство пошло самостоятельнымъ путемъ къ достиженію намѣченныхъ имъ жизненныхъ идеаловъ и образовало, такимъ образомъ, въ іудействѣ въ собственномъ и строгомъ смыслѣ слова секту, или точнѣе—замкнутый орденъ.

3. Первоначальной родиной ессейства, равно какъ поприщемъ дѣятельности этой секты во все время ея послѣдующаго существованія, была Палестина; что-же касается времени возникновенія ессенизма, то хотя оно и не можетъ быть опредѣлено съ точностью, тѣмъ не менѣе есть много данныхъ, на основаніи которыхъ слѣдуетъ относить образованіе этой секты къ эпохѣ Маккавеевъ.

4. Первоначальная причина, вызвавшая ессенизмъ къ жизни, должна была лежать въ самомъ палестинскомъ іудействѣ, но отнюдь не въ сферѣ язычества, такъ какъ, во-первыхъ, самый характеръ ессейской секты, пытавшейся устроить свою жизнь на началахъ закона Моисеева и до скрупулезности преданной выполненію мелочныхъ обрядовыхъ постановленій этого закона, не допускаетъ поставлять ея происхожденіе въ зависимость отъ вліянія язычества. Во-вторыхъ, почти всѣ отличительныя особенности ессенизма, и даже именно тѣ, въ которыхъ нѣкоторые изслѣдователи хотятъ видѣть явные слѣды иноземныхъ вліяній,

безъ затрудненія могутъ быть выведены изъ началъ самого-же іудейства, нисколько не вынуждая за объясненіемъ ихъ обращаться непремѣнно къ иноземнымъ факторамъ. Если-же нѣкоторыя теоретическія, и главнымъ образомъ антропологическія воззрѣнія ессеевъ (въ той формулировкѣ, какую даетъ имъ Іосифъ, по мнѣнію большинства изслѣдователей не заслуживающій однако въ данномъ случаѣ полнаго довѣрія) и обнаруживаютъ, повидимому, на себѣ вліяніе иноземныхъ идей, то усвоеніе этихъ послѣднихъ, съ одной стороны, нельзя представлять всегда непремѣнно дѣломъ сознательнымъ; а съ другой—эти чуждыя воззрѣнія могли незамѣтно проникнуть въ ессенизмъ только въ позднѣйшую пору его развитія, но сами по себѣ они отнюдь не могли послужить вынудительной причиной его обособленія отъ общества іудейскаго. Въ третьихъ, сколь ни разнообразны тѣ факторы въ сферѣ язычества, на которые обычно указываютъ западные изслѣдователи, выводящіе ессенизмъ изъ философскихъ или изъ религіозныхъ языческихъ системъ (древне и ново-пиѳагорейства, іудео-александрійской религіозной философіи, парсизма и буддизма), но ни одинъ изъ нихъ не можетъ быть признанъ источникомъ и первой причиной для происхожденія ессенизма—или вслѣдствіе историческихъ и хронологическихъ затрудненій, не дозволяющихъ предполагать могущественное воздѣйствіе этихъ факторовъ на палестинское іудейство въ послѣдніе вѣка предъ Р. Х., когда возникла секта ессеевъ,—или вслѣдствіе невозможности объяснить съ данной точки зрѣнія всѣ отличительныя особенности ессенизма.

5. Составляя чисто мѣстный продуктъ палестинскаго іудейства, ессенизмъ образовался подъ вліяніемъ того своеобразнаго направленія, какое приняла религіозно-нравственная жизнь народа іудейскаго въ послѣдніе вѣка предъ Р. Х., и тѣхъ неблагопріятныхъ историческихъ обстоятельствъ, какія имѣли мѣсто въ жизни послѣплѣннаго іудейства. Своеобразно понятое и развитое до крайнихъ предѣловъ, чисто законное направленіе, введенное въ жизнь послѣплѣнныхъ іудеевъ Эздрою, въ связи съ тѣмъ положеніемъ, въ какое была поставлена Іудея, очутившись подъ властью сирійскихъ правителей, принявшихъ всѣ мѣры къ эллинизаціи Израиля и нашедшихъ себѣ въ этомъ дѣятельныхъ пособниковъ въ лицѣ іудейской священнической аристократіи, легко поддавшейся обаятельному вліянію эллинизма,—привело къ образованію въ средѣ іудеевъ особой партіи, получившей имя «благочестивыхъ»,

или асидеевъ; эти послѣдніе, поставившіе своей задачей строгую приверженность отечественному закону и охрану національныхъ обычаевъ и учрежденій отъ посягательствъ нечестивыхъ эллинистовъ и сирійцевъ, по всей вѣроятности, и послужили основнымъ корнемъ ессейства. Этой метаморфозѣ асидеевъ въ ессеевъ какъ нельзя болѣе благопріятствовали историческія обстоятельства эпохи Маккавейскихъ войнъ, сложившіяся такимъ образомъ, что асидеи, рѣшительно отдѣлившіеся отъ военной партіи патріотовъ, дѣятельно продолжавшихъ войну въ цѣляхъ достиженія политической независимости, и въ свою очередь жестоко оскорбленные первосвященникомъ Алкимомъ—главою противной партіи эллинистовъ, остались такимъ образомъ совершенно изолированными въ іудейскомъ мірѣ; а послѣдующія событія въ іудейской исторіи, изъ которыхъ главнѣйшимъ было возведеніе на первосвященническій престолъ Асмонеевъ, съ точки зрѣнія строгихъ асидеевъ не имѣвшихъ никакого законнаго права на первосвященническое достоинство, должны были еще болѣе развить сепаратизмъ въ асидеяхъ и привели, наконецъ, этихъ послѣднихъ къ тому, что они образовали свое особое сепаратистическое общество—государство въ государствѣ и церковь въ церкви—ставшее извѣстнымъ подъ именемъ ессейства.

6. Развившись изъ коренныхъ основъ національно-религіозной жизни самихъ палестинскихъ іудеевъ, ессенизмъ вовсе не представлялъ изъ себя «мозаической картины», или пестрой смѣси разнообразныхъ іудейскихъ и языческихъ элементовъ, не объединенныхъ однимъ общимъ принципомъ, какъ утверждаютъ это нѣкоторые изслѣдователи[1]), а былъ послѣдовательнымъ, хотя одностороннимъ и своеобразнымъ, развитіемъ одной принципіальной идеи, положенной въ основу секты и опредѣлившей собою ея характеръ и направленіе.

7. Если нельзя съ точностью опредѣлить, въ чемъ состоитъ самая сущность ессенизма, такъ какъ трудно безошибочно рѣшить, хотѣли-ли ессеи, въ подражаніе древнимъ пророкамъ, приготовить себя путемъ аскетизма къ воспріятію откровеній свыше,—думали-ли они провести въ жизнь идею о всеобщемъ священствѣ, возвѣщенную въ законѣ,—стремились-ли они къ осуществленію высшей назорейской жизни, или-же они были только строго-послѣдовательными асидеями, ревнующими о благочестіи, о возможно

---

[1]) Герцфельдъ. Geschichte des Volkes Israël. Bd. II, s. 406. Кеймъ. Geschichte Jesu von Nazara. Bd. I, s. 282.

строгомъ исполненіи всѣхъ предписаній закона и о сохраненіи левитской чистоты;—такъ или иначе, но во всякомъ случаѣ едва-ли можно сомнѣваться въ томъ, что однимъ изъ самыхъ основныхъ стремленій ессеевъ было именно стремленіе представить въ своемъ лицѣ совершенныхъ іудеевъ, исполняющихъ весь законъ, возсоздать въ своемъ тѣсномъ кругу избранныхъ лицъ истинную Божію общину, основанную на началахъ строгой законности, но согласно пониманію этой своеобразной фракціи іудеевъ, которые въ своей сектантской самоувѣренности мыслили только себя истинными израильтянами, неуклонно слѣдующими по стезямъ закона.

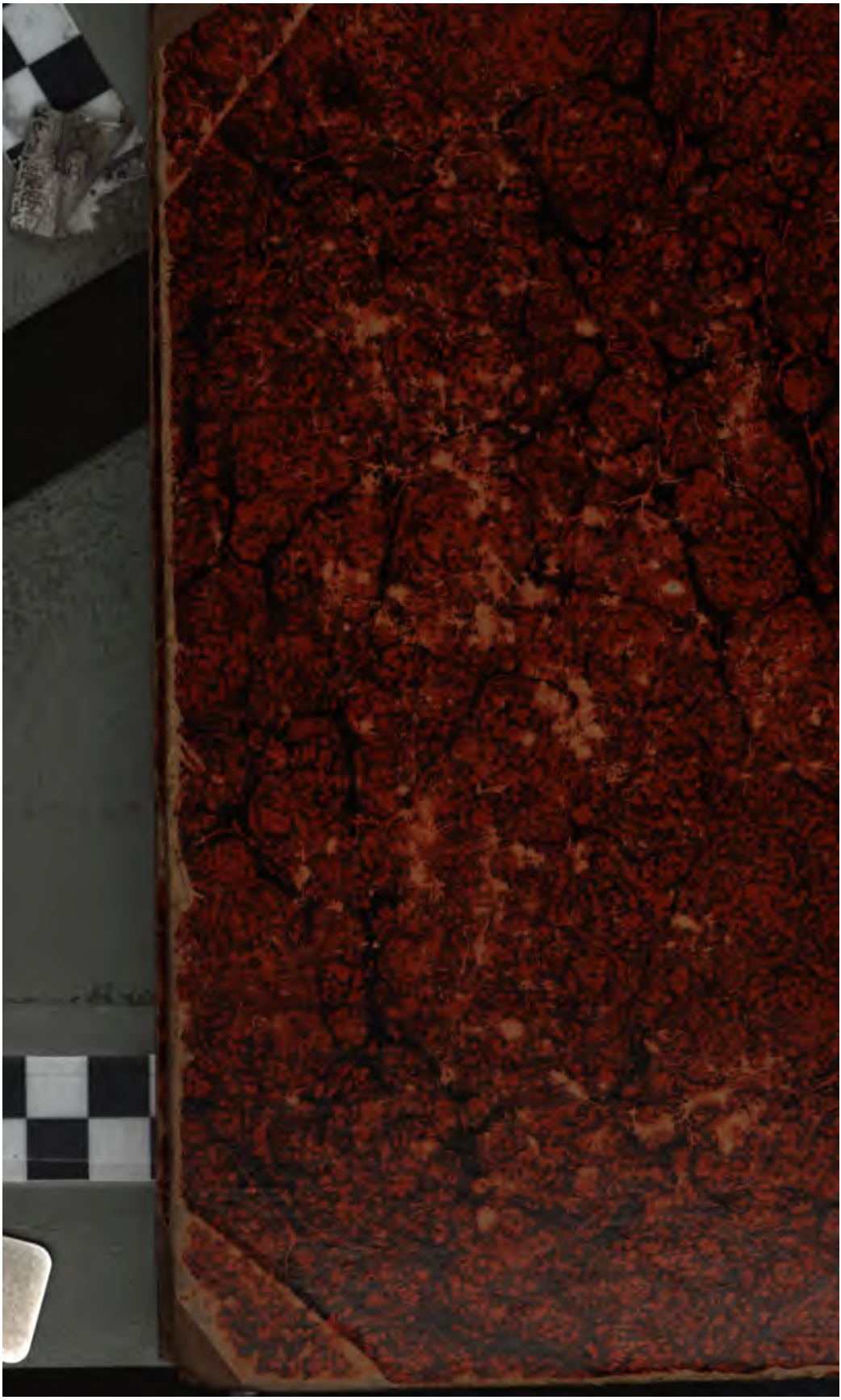
8. Ессенизмъ, который въ своемъ стремленіи исполнить весь законъ, не дѣлалъ никакого различія между закономъ нравственнымъ и закономъ обрядовымъ и въ которомъ вслѣдствіе этого развилось рабское служеніе буквѣ и привязанность къ внѣшнимъ формамъ—такъ какъ ессеи свою внутреннюю чистоту поставляли въ зависимость отъ чистоты внѣшней, свое внутреннее благочестіе обусловливали соблюденіемъ произвольно избранныхъ ими внѣшнихъ формъ и установленій,—долженъ быть признанъ не «цвѣтомъ іудейства», не «пышнымъ его отпрыскомъ», а болѣзненнымъ явленіемъ, симптомомъ религіознаго отчаянія, краснорѣчиво свидѣтельствующимъ о полнѣйшемъ разложеніи древняго іудейства и въ то-же время не имѣющимъ въ самомъ себѣ животворныхъ силъ для обновленія и возрожденія этого послѣдняго.

Важнѣйшія опечатки.

Стран.	*Стр.*	*Напечатано.*	*Слѣдуетъ читать.*
16	8 св.	подлежащія данныя	надлежащія данныя.
16	12 св.	въ отечественной литературѣ	въ отечественной богословской литературѣ.
31 прим.	1 св.	необходимыхъ	необходимыхъ для очищенія.
52 прим.	2 св.	Ab occidente litore	Ab occidente litora.
52 прим.	3 св.	est	et.
59	14 сн.	ессеевъ	оссеевъ.
64	6 св.	необычайнаго	необычнаго.
76 прим.	8-9 св.	подходило къ католическимъ... орденамъ	подходитъ къ современнымъ католическимъ... орденамъ.
84 прим.	1 св.	878, A.	878, A—B.
89 прим.	2-ое	XVIII, 11. B.	VIII, 11. B.
123 прим.	3 сн.	XXII, 7.	XII, 7.
129	1 сн.	первонаально	первоначально.
144	9 св.	о посредствѣ Глафиры	о посредничествѣ Глафиры.
148	2-3 сн.	какъ на плодъ	какъ на высочайшій плодъ
166	28 св.	прямв	прямо .
167	2 сн.	изиъ пеагорейскихъ	изъ пиѳагорейскихъ.
192 прим.	1-ое	XV, 5. 16.	XV, 5—6.
196 прим.	4 сн.	кожу сію	кожу мою сію.
200 прим.	7 сн.	около 126-го г.	около 162-го г.
241	5 сн.	ungulis	ungulas.
291 прим.	1 сн.	стр. 397	стр. 379.
294 прим.	2 сн.	въ татьѣ	въ статьѣ.
299	6 св.	милостыни	милостынѣ.
307 прим.	2 св.	стр. 227	стр. 272.
322	5 сн.	на судѣ [5])	на судѣ [3]).
322	1 сн.	много мѣстъ[3])	много мѣстъ[4]).
322 прим.	2 сн.	Jebamoth, IV, 6	Jebamoth, VI, 6.
324	2 св.	своершившимся	совершившемся.

327		1 сн.	дѣлались	сдѣлались.
331		8 сн.	своеобразныя	своеобразныя.
343	прим.	3 сн.	Lib. V, cap. 15	Lib. V, cap. 17.
393		15 св.	тою-же ревностью	съ тою-же ревностью.
398	прим.	1-ое	Lib. VIII, cap. 1	Lib. VIII, cap. 11.
403		1 св.	облегчено	облечено.
409		2 сн.	Въначалѣ	Вначалѣ.
411		12 св.	властей	властителей.
436		14 св	отзывъ о нихъ	отзывъ о нихъ Алкима.
454		2 св.	привлекла	привлекала
464	прим.	4 св.	неугоднымъ имъ первосвященникамъ	неугоднымъ имъ первосвященникамъ и правителямъ.
478		6 сн.	обученію	поученію.
490		17 сн.	должно было	должно было-бы.

Stanford University Libraries
3 6105 004 055 427

DATE DUE			

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004